



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

**ΘΑΛΗΣ: Un Recorrido de ῚΕΡΩΣ a ῚΗΡΩΣ (Tales: Un
Recorrido del *Amor* al *Heroísmo*)**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Joseph Max ESPIRITU VENTOCILLA

ASESOR

Gabriel Arturo GARCÍA CARRERA

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Espiritu, J. (2020). *ΘΑΛΗΣ: Un Recorrido de ἘΠΩΣ a ἩΡΩΣ (Tales: Un Recorrido del Amor al Heroísmo)*. [Tesis de Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Hoja de metadatos complementarios

Código ORCID del autor	No
DNI o pasaporte del autor	71835210
Código ORCID del asesor	0000-0002-1935-6811
DNI o pasaporte del asesor	10665528
Grupo de investigación	No
Agencia financiadora	Autofinanciamiento
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Cercado de Lima-Lima-Lima-Perú Ancón-Lima-Lima-Perú 12°03'13.7"S 77°04'58.6"W 11°48'44.809"S, 77°8'4.538"W
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2018-2020
Disciplinas OCDE	Filosofía, https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA**

Reunido el Jurado en sesión virtual, el día jueves 26 de noviembre de 2020 a las trece horas, integrado por el Mg. Dante Dávila Morey (Presidente), Mg. Gabriel Arturo García Carrera (Asesor), Dr. Miguel Ángel Polo Santillan (Informante) y Lic. Fernando Muñoz Cabrejo (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **ΘΑΛΗΣ: Un Recorrido de ἜΡΩΣ a ἩΡΩΣ (Tales: Un Recorrido del Amor al Heroísmo)**, presentada por el bachiller Espiritu Ventocilla, Joseph Max, para optar el título de Licenciado en Filosofía.

Después de la exposición del tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

Sobresaliente 19 (diecinueve)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título de Licenciado en Filosofía al bachiller Espiritu Ventocilla, Joseph Max.

Concluido el acto académico a las 15:30 horas, firman la presente acta.



Mg. Dante Dávila Morey
Presidente



Dr. Miguel Ángel Polo Santillan
Jurado Informante



Lic. Fernando Muñoz Cabrejo
Jurado Informante



Mg. Gabriel Arturo García Carrera
Asesor

Para todas las Σοφίας

ἀρχὴ μέντοι παντὸς τοῦ λόγου Θαλῆ ἀνακείσθω

Que el origen de todo discurso sea dedicado a Tales

D.L. II.4

ÍNDICE DE CONTENIDO

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO I. EL AMOR Y LA SABIDURÍA	15
1. ¿Φίλος? El Amor en la Búsqueda del Saber	15
1.1 El Amor entre los Griegos.....	18
1. 2. Erosofía.....	25
2. Σοφία Griega: La Reflexión de la Experiencia Vital	31
2.1. Επτά Σοφοί, Los Sabios Célebres.....	33
2.1.1 Crisis Espiritual y Respuesta	34
2.1.2. Vida Práctica.....	41
2.1.3. Las Sentencias	47
2.2. Περί Σοφίας, La Sofía Primigenia	55
2.2.1. El Ámbito Prehistórico e Histórico	56
2.2.2. El Ámbito Mítico y Religioso.....	67
2.2.3. El Ámbito Interpretativo	81
CAPÍTULO II. ΘΑΛΗΣ Y LOS COSMOS.....	92
3 Θαῖς y el Cosmos Interno	92
3.1. μύστης, La Elevación de lo humano	93
3.1.1. Herencia Extática.....	93
3.1.2. La Expresión para los Hombres	100
3.1.3. Intuición de la Realidad.....	102
3.2. ψυχή, La Vibración de la Naturaleza	107
3.2.1. El Sentido de ψυχή en Θαῖς	107
3.2.2. El Alma y la Divinidad son Uno.....	112
3.2.3. «Πάντα πλήρη θεών».....	114
3.2.4. La Enseñanza del Fausto	116
4. Θαῖς y el Cosmos Externo.....	118
4.1. τό ὕδωρ, El Yacer de la Tierra.....	120
4.1.1. Materia Prima	120
4.1.2. Los Fenómenos del ὕδωρ.....	121
4.1.3. Lo Hídrico	131
4.2. ἡ ἐκλειψις, La Predicción desde el Espíritu	134
4.2.1. Θαῖς, physikós	134

4.2.2. El Eclipse	136
4.2.3. Una Nueva Tradición	144
CAPÍTULO III. LA HERENCIA Y EL HÉROE	147
5. El Legado del Primer Sabio	147
5.1. El Estudio de la Naturaleza	148
5.1.1 Las Características de una Primaria Actitud Filosófica	148
5.1.2 Los Homenajes al Sabio de Mileto	154
5.2. Lo Uno y Múltiple	171
5.2.1 Lo Uno y su Devenir	171
5.2.2 La Multiplicidad del Mundo y la Sustancia Primera	177
5.2.3. ἐν καὶ ὄντα	182
6. τό ἥρῳον τοῦ ἐρῳσοφου	185
6.1. Héroe Fundador, ἥρως κτίστης	186
6.1.1. Sobre los Héroes Griegos	186
6.1.2. Θαλῆς: Héroe Cultural	190
6.2. Héroe Erótico, ἥρῳσοφος	200
6.2.1. Armonía de Palabras e Historia	200
6.2.2. Θαλῆς: el Amante de la Sabiduría	202
CONCLUSIONES	206
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	208

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico N° 1 Siete Sabios. Mosaico romano de Suweydie	42
Gráfico N° 2 Mosaico de los siete sabios, siglo IV dC.....	43
Gráfico N° 3 Trípode de bronce	44
Gráfico N° 4 Mural: Los comienzos de la Filosofía Griega.....	45
Gráfico N° 5 Θαλῆς y el Templo de Apolo en Delfos, Antigua Grecia	46
Gráfico N° 6 Θαλῆς, Mosaico en la Biblioteca James Harmon Hoose.....	51
Gráfico N° 7 Venus de Willendorf	56
Gráfico N° 8 Emblema II. Nutrix ejus terra est	60
Gráfico N° 9 Marduk	64
Gráfico N° 10 Odiseo y Nausícaa	66
Gráfico N° 11 Venus de Laussel	68
Gráfico N° 12 Isis	70
Gráfico N° 13 Cráneo de oso con hueso largo en la boca.....	75
Gráfico N° 14 Perséfone junto a Triptólemo.....	77
Gráfico N° 15 Eros Andrógino	85
Gráfico N° 16 Herma doble de Θαλῆς y Bías	93
Gráfico N° 17 Thales of Miletus, por Jacob de Gheyn III.....	103
Gráfico N° 18 Θαλῆς en "O Início da Ciência" (1906), por Veloso Salgado	108
Gráfico N° 19 Estatua de Θαλῆς en "The Progress of Railroading" (1909-1911)	109
Gráfico N° 20 Θαλῆς en Cantinflas y sus amigos - La Electricidad (1982).....	110
Gráfico N° 21 Constantin Carathéodory y Θαλῆς (1994).....	110
Gráfico N° 22 Θαλῆς. Ilustración.....	110
Gráfico N° 23 Θαλῆς en Hungry Joker; Taresu no Kohaku, タレスの琥珀.....	111
Gráfico N° 24 Θαλῆς en moneda de 1 Lira	126
Gráfico N° 25 Θαλῆς y el río Halys, por Salvatore Rosa, c.1663-1664	135
Gráfico N° 26 Θαλῆς y la cosecha de Olivas por Corydon bell.....	135
Gráfico N° 27 Θαλῆς en Baldor	135
Gráfico N° 28 Eclipse solar del 28 de mayo del 585 a.C.	137
Gráfico N° 29 Recorrido de eclipses en planisferio, siglo VI a.C.	138
Gráfico N° 30 Eclipse del 28 de mayo del 585 a.C. graficado en planisferio .	139
Gráfico N° 31 Antiguos filósofos griegos, del periodo arcaico al clásico.	141
Gráfico N° 32 El eclipse de Θαλῆς desde la astrología	142
Gráfico N° 33 Eclipse durante batalla entre lidios y medos	143
Gráfico N° 34 Teorema nº1. Cálculo de la distancia de las naves en el mar.	157
Gráfico N° 35 Teorema nº2. El diámetro divide al círculo en dos partes iguales	158
Gráfico N° 36 Teorema nº 3. Ángulos iguales en la base de un triángulo isósceles	158
Gráfico N° 37 Teorema nº 4. Ángulos opuestos por el vértice	158
Gráfico N° 38 La inscripción de un triángulo rectángulo en un semicírculo.....	159
Gráfico N° 39 Θαλῆς y la medición de pirámides.....	159

Gráfico N° 40 Les Luthiers. Recital Mastropiero, conjunto de instrumentos informales.....	162
Gráfico N° 41 La musa Urania y Θαλῆς, pintura con témpera de Antonio Canova, c. 1800	165
Gráfico N° 42 Cráter "Tales" en la Luna	165
Gráfico N° 43 Vista oblicua del cráter, mirando al oeste, en la luna.....	166
Gráfico N° 44 El punto de Tales en Grazia Bordoni.	166
Gráfico N° 45 El punto de Tales en la carta natal de Ralph Nader.....	167
Gráfico N° 46 La visión del mundo según Θαλῆς.....	170
Gráfico N° 47 Lo uno y su devenir	175
Gráfico N° 48 El ciclo de lo Uno.....	176
Gráfico N° 49 La dinámica de lo uno y lo múltiple	184
Gráfico N° 50 Mapa de la ciudad de Mileto del s. VI a.C. con la ubicación de los heroons siendo el n°9 el de Θαλῆς.....	191
Gráfico N° 51 Mapa de la Antigua ciudad de Mileto y la posición asumida de la tumba de Θαλῆς en el área de drenaje artificial	192
Gráfico N° 52 Θαλῆς, detalle	194
Gráfico N° 53 Θαλῆς, grabado	195
Gráfico N° 54 Θαλῆς en la ilustración de la obra de Ernst Walls, 1877.....	197

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla N° 1 Los sentidos de Σοφία en Aristóteles	37
Tabla N° 2 Los Siete Sabios tipo	40

RESUMEN

Todo nuestro trabajo puede resumirse en siete palabras griegas: ΘΑΛΗΣ· ἐραστής καὶ ἥρως τῆς σοφίας ἐστίν.

Es decir, *Tales es amante y héroe de sofía*. Mas no un mero φίλος τῆς σοφίας, amigo de ella.

Por ello, la primera parte abordará al *amor* y la *sabiduría*. Posteriormente, luego de entender desde qué tipo de *términos* partimos y antes de llegar al tema del *héroe*, la segunda sección nos hablará de un Θαλῆς dentro de los *cosmos* por los cuales—cuentan los textos—transitó su vida.

En resumen, el primer capítulo propone entender al *amor* desde un rebotante *eros* griego, y a la *sabiduría* como una mujer *mítica e histórica* que ha acompañado a la humanidad desde sus orígenes.

El segundo asciende desde el *cosmos interno* propio del milesio, es decir, su *mística* para llegar al *externo*, sus *investigaciones* de la *naturaleza*. Allí encontraremos nuestras propuestas acerca de cómo lo comprendemos.

El tercero explora el tema del *héroe* griego pues requerimos captar el sentido antiguo de esta palabra para ver con nuevos ojos los resultados que nos dan las más recientes investigaciones acerca del sabio de Mileto.

En definitiva, aquí encontrarán una propuesta del *recorrido* de ἔρως a ἥρως en Θαλῆς.

INTRODUCCIÓN

Al iniciarnos en la filosofía encontramos un camino que nos muestra cómo se la ha desarrollado en el tiempo. Aceptamos tal sendero y creemos entender el proceso del pensamiento filosófico desde sus inicios hasta el presente de una forma general. A fin de cuentas está avalada por una tradición, la cual yace fundada en la autoridad de grandes personajes, tanto antiguos como modernos.

Aristóteles y Platón son un claro ejemplo de esta potestad. Al primero se le consideró por mucho tiempo «el filósofo» mientras que al segundo se le otorgó desde épocas antiguas el apelativo de «divino». Ya en el siglo XIX desde que se inauguraron los estudios en la *Historia de la Filosofía* como una disciplina independiente, hasta la actualidad, tal periodificación clásica ha sido difundida como canon.

Continuando esta idea vale decir que la tradición a que nos referimos se soporta básica pero no únicamente en Aristóteles y su *Metafísica* quien nos asegura que en los orígenes de la φιλοσοφία (filosofía) la gran preocupación para los «presocráticos» fue el ἀρχή (principio) que fundamentaba a la φύσις (naturaleza).

Posteriormente el canon enumera las respuestas al enigma del cosmos dadas por los antiguos, vemos cómo estas se fueron superponiendo y mezclándose unas a otras hasta llegar a una etapa en que dicha preocupación dio un giro al problema del hombre con Sócrates y los sofistas (por ello el prefijo «pre» que engloba a los milesios, itálicos, eleáticos, etc., y no meramente por razones cronológicas). Se continúan con los sistemas platónicos y aristotélicos, les siguen las escuelas helenísticas y así tenemos un esquema general de la antigua filosofía griega.

Nosotros creemos que esta categorización histórica es de mucha ayuda y nos sirve como una guía provisional, pero solamente es eso: *provisional*. Por ello, ejerciendo nuestra *capacidad crítica* y adecuadamente informados

confiamos en que podemos acercarnos a la *filosofía antigua* de un modo válido y distinto.

Así pues, de los muchos estudios que se han hecho cuestionando una interpretación fosilizada de los primeros filósofos enunciemos a unos de mayor relevancia para nuestros fines. Por ejemplo, Cherniss (1991) demuestra las falencias en las que incurre el estagirita al comentar las ideas anteriores a él. Desde su campo Fränkel (1993) nos lleva a reconsiderar la tradición filosófica incluyendo el aspecto literario poético.

Así también, Barnes (2000) expone asuntos propiamente argumentativos no tratados comúnmente en el universo de los «presocráticos», tales como la *filosofía de la mente* entre los griegos. Desde otro campo, Burkert (2002) detalla las influencias mesopotámicas y egipcias de la filosofía griega. Ampliando el panorama crítico Kingsley (2008), nutrido de razones, expone con frialdad la poca simpatía que transmiten los textos aristotélicos al momento de estudiar a sus predecesores y la caprichosa información que deja para la posteridad tal escuela.

Por su parte, Colli (2008), en su amplia obra sobre la sabiduría griega, nos presenta más aspectos de los filósofos antiguos que no son considerados en la tradición canónica, como la religiosidad implícita en ellos y los contextos espirituales en los que se desarrollaron. *Last but not least*, Laks (2010) lleva a fondo la discusión sobre la denominación de «presocráticos» para referirnos a los primeros que filosofaron.

Ciertamente debemos decir que ellos no fueron los primeros en alzar la voz desde la academia. Como precursores y fecundos expositores de amplias miradas están los autores decimonónicos como Nietzsche en su obra *Los filósofos preplatónicos* y en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y también Burckhardt (1964) en *Historia de la cultura griega* quienes siguiendo en cierta manera un rastro schopenhaueriano se abocan por ver la génesis crítica de la historia desde los textos y paradigmas originarios.

Sobre esta base cabe afirmar que hay bibliografía que puede llevarnos a un acercamiento nuevo de una tradición filosófica presocrática. Por otro lado,

están también los defensores del canon descrito. Un claro de ejemplo es Guthrie (1984) y sus tres tomos de *Historia de la filosofía griega*, allí explícitamente dice que seguirá el esquema aristotélico. Leámoslo.

Comprender la mentalidad de Aristóteles es de importancia capital para nosotros como estudiantes de los presocráticos, debido a la naturaleza peculiar de las fuentes de información que poseemos sobre ellos. No sólo es él mismo nuestra más antigua autoridad de la mayor parte de sus enseñanzas, sino que la tradición doxográfica posterior se remonta a la obra histórica de su discípulo Teofrasto y aparece marcada con la impronta de su escuela y, en medida considerable, de su propia personalidad (Guthrie, 1984, p.51.)

Vemos pues que la autoridad del estagirita es vital para el desarrollo de la historia la filosofía según el profesor Guthrie. Por otro lado y a su estilo, Kirk y Raven (1983) siguen las pautas del estagirita en su monumental obra *Los filósofos presocráticos*. Por su parte, Heidegger, en su obra *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* -editada en 2014, pero escrita durante el verano de 1926- también parte de Aristóteles para iniciar su estudio de la filosofía.

En suma, estos primeros acercamientos nos muestran la disputa que hay entre seguir lo determinado y cuestionarlo. Por ambos lados se cuenta una historia del pensamiento. Una implica verla de forma amplia, estudiando las culturas que se desarrollaron próximas a la griega y con mayor repertorio de nuevos datos obtenidos además de los ya conocidos. La otra evoluciona desde la autoridad de lo establecido. Nosotros preferimos un *enfoque sinóptico*, y empezamos el recorrido en el primero en ser llamado filósofo.

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος¹ (Tales el Milesio y a partir de ahora sólo Θαλῆς), según el canon aristotélico fue el *iniciador* de un tipo φιλοσοφία y quien se preocupó fundamentalmente de *investigar la naturaleza*. Ahora bien, el problema radica en que si aceptamos esta adjetivación tradicional y al ἀρχή como criterio de definición para el proceder de Θαλῆς tendremos al *agua* como una respuesta rápida y corta al enigma de lo existente que le ocupó la vida entera.

¹ Diogenes Laercio en su *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* nos comenta de la existencia de otros Tales, “Hubo también otros cinco Tales, según dice Demetrio de Magnesia en sus *Homonimos*: un orador de Calatis de estilo perverso; un pintor de Sición de noble familia; un tercero muy antiguo en tiempos de Homero, Hesiodo y Licurgo; un cuarto, al que recuerda Duris en *Sobre la pintura*; un quinto más joven sin gran renombre del que hace mención Dionisio en sus *Críticas*” (p.51)

Con la simple fórmula, $\Theta\alpha\lambda\tilde{\eta}\varsigma$ =agua se lo finiquita, resuelve y se continúa con los demás *predecesores del Platón*. Cabe decir que esta forma de interpretarlo nos parece sesgada, es así que nuestro aporte reclama por una mejor presentación de $\Theta\alpha\lambda\tilde{\eta}\varsigma$ desde la filosofía para así no obviar los aspectos sapienciales y prácticos que él desarrolló, como por ejemplo sus sentencias de sabiduría recogidas por Diels & Kranz (1960) en *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

En esta línea, también se excluyen por considerarlas meras anécdotas sus demás actividades prácticas relacionadas con la medición de las pirámides, la construcción de un móvil mecánico, el pronóstico de un eclipse, el desvío de un río entre otras. Asimismo, tampoco se toma en cuenta los otros aspectos teóricos que desarrolló el jónico tanto en matemáticas, en astronomía y hasta en la misma filosofía, como el tema del «alma», asunto que trataremos más adelante.

Por todo ello consideramos importante estudiar al milesio en toda su complejidad y enigmática sabiduría. La cual llamamos así debido a la imagen brumosa que tenemos del propio $\Theta\alpha\lambda\tilde{\eta}\varsigma$, pues no hay escritos suyos que nos hayan sobrevivido. Lo enigmático, para ser más precisos, lo enunciamos en dos sentidos: primero, por el personaje histórico del cual tenemos testimonios de terceros; y segundo, por su labor intelectual y técnica que fascinó a propios y extraños.

Centrándonos en el personaje histórico diremos que las anécdotas sobre $\Theta\alpha\lambda\tilde{\eta}\varsigma$ son borrosas; su fama como sabio, duradera; la predicción del eclipse, asombrosa. Él es en gran medida un enorme laberinto pues su nombre se relaciona con la astronomía, la matemática y la física primordial. Todo esto puede hacernos perder el sendero y el punto de llegada. Por ello, el orden es necesario si queremos agradar a nuestros sentidos estéticos y cognoscitivos. En suma, múltiples son las razones para estudiarlo. Aquí intentaremos aproximarnos desde una reflexión actual que viene haciéndose desde los *estudios presocráticos* y ampliar el enfoque de investigación de tan reconocido personaje.

En ese sentido la pregunta que buscamos responder en un inicio es la siguiente ¿Cuál sería un esquema adecuado que nos permitiría incluir los diversos aspectos del milesio Θαλῆς y que además nos ayude a tener una mayor comprensión de su labor práctica y teórica? Los académicos informados coinciden en que fiar nuestra comprensión en un esquema falente no es prudente. Siendo así, ¿qué criterio o criterios podemos tomar para adentrarnos en la filosofía de Θαλῆς y que además nos ayuden a comprender los otros aspectos de su sabiduría?

Teniendo esta pregunta como inicio a nuestra problemática brindamos la siguiente respuesta: *Un criterio válido para iniciar un amplio estudio acerca de la compleja figura de Θαλῆς está en una interpretación histórica y lingüística del sentido primario del término filosofía.*

Sobre esta base, que confía en el significado originario de la palabra griega en mención nos planteamos los siguientes objetivos: 1) Analizar desde que tipo de *amor* partimos y qué entendemos por *sabiduría*. 2) Incorporar la actividad indagadora del milesio al esquema planteado estudiándolo desde una mirada cósmica tanto *interna* como *externa* según la interpretación de textos propuestos. 3) Evaluar a grandes rasgos la *recepción* y repercusiones del actuar de Θαλῆς en la historia y la *perspectiva heroica* del mismo en relación con los demás temas ligados a su quehacer.

Para el despliegue de nuestra propuesta haremos un constante uso del lenguaje griego clásico. En ocasiones tomaremos traducciones ya hechas y en otras traduciremos, o que es lo mismo decir, interpretaremos el sentido de las palabras a nuestro español con este fin acudiremos a estudios *filológicos*, *etimológicos* e *históricos* según los requiramos. Así también, tomamos a los estudios en mitología, religiones y psicología para dar paso a una *hermenéutica* que fundamentándose en bases sólidas indaga en las fuentes, las re-elabora y sugiere nuevos términos cuando se los necesite para clarificar un problema.

Por último, el propio campo en que nos movemos nos exige el infaltable estudio sobre la filosofía griega antigua y filosofía académica en general. Así

pues, con estas herramientas y algunas otras que se presenten iremos desarrollando nuestra tesis sobre Θαλῆς.

Continuando con el recorrido y con el apoyo de una variada hermenéutica organizamos la información a presentar en tres grandes capítulos. El primero titulado *El amor y la sabiduría* empieza con una reflexión acerca de la etimológica de la palabra *filosofía*. Allí nos enfocaremos en responder qué tipo de *amor* es este que dio comienzo a un remoto estudio que dice tenerlo en sus raíces. Además, sabiendo que en Grecia hubo hasta *cuatro términos* relacionados al *amor* postularemos que el *erótico* sería el más indicado para nuestros fines.

Sobre estos resultados daremos paso a un estudio histórico y crítico referido a la *sabiduría* que la ubicamos provisionalmente en la Grecia del siglo VI a.C y con ella a los *Siete Sabios* para luego comprenderla desde la *mitología* e *historia* como un personaje originariamente *femenino*. Todo esto nos dará paso a entender al milesio Θαλῆς como un personaje entre erótico y sabio.

El segundo capítulo, *Θαλῆς y los cosmos*, explora en un inicio la personalidad y las principales propuestas que los textos adjudican al milesio. Allí encontraremos un examen de lo *místico* y una propuesta sobre el *alma*. Entre otras cosas, recurrimos también más fehacientemente a la *hermeneutica simbólica*, *filología*, *literatura*, *alquimia*, *astrología* y un *criterio* bajo el cual analizamos sus aportes con el objetivo de desvelar información que nos viene de un pasado que dista en gran medida de nuestro presente.

En esta sección disertamos sobre la tesis acuática y presentamos un neologismo que pretende re-elaborar un concepto muy conocido por todo estudiante que se inicia en el mundo de la filosofía griega.

El tercer y último capítulo denominado *La herencia y el héroe* cierra el ciclo vital del milesio. Aquí partimos investigando unas actitudes filosóficas influenciadas por Θαλῆς y los milesios. Hacemos también un breve recorrido por las disciplinas que lo han tomado como referente inicial y nos detenemos en un estudio comparativo con las *reflexiones órficas* que guardan cierta similitud con la propia de los *jonios*.

Finalmente, nos ubicamos desde la arqueología reciente y sus derivados para el reconocimiento de Θαλῆς como héroe fundador. Veremos lo que eso significa y las reflexiones que nos da para el mundo actual.

En conclusión, nuestra hermenéutica organiza en tres apartados un método y su puesta en práctica que teniendo a Θαλῆς como motivo medita en la morada de los comienzos. Por último, advertimos que cada capítulo y sección que compone esta tesis está permeado de *imágenes* que acompañan a los textos. Un motivo que nos impele a hacer esto reside en nuestro deseo de hacer de esta experiencia lectora un alegre viaje que dibuje un panorama cromático tanto en las mentes como en los ojos de quienes se permitan leer un planteamiento acerca de un *mundo antiguo* que ha dado origen a *múltiples* maneras de comprender nuestra realidad.

CAPÍTULO I. EL AMOR Y LA SABIDURÍA

1. ¿Φίλος? El Amor en la Búsqueda del Saber

Una de las primeras lecciones por aprender a quien inicia un estudio en filosofía es su *etimología*. Cual ejercicio aritmético se nos dice que φίλος (filos) es amor y σοφία (sofía), sabiduría, por lo que φιλοσοφία (*filosofía*) vendría a ser *el amor a la sabiduría*. Así, con esta suma se obtiene el producto deseado.

El problema reside en que el resultado no nos dice nada² pues seguidamente, como haciendo notar lo insuficiente de esta información, se nos nombra una diversidad de definiciones que cada pensador le ha dado. La *etimología* deviene entonces en curiosidad lingüística que trata de dibujar sin tanta precisión el significado de *filosofía*.

Al respecto, creemos que de entrada se comete un craso error al identificar tan ligeramente *filos* por *amor*, pues en nuestro idioma amor es un *término equívoco* por lo que es fácil confundirse (o peor incluso creer que se entiende) al momento de relacionarlo con la *sabiduría*.

Con la traducción de *sofía* por *sabiduría* el asunto no se presenta tan crudamente pues se juzga en un primer nivel que *lo sabio* es algo respetable, grandilocuente tal vez, y de no tan fácil aprehensión, por lo que se tiene cuidado en aventurarse al momento de dar un juicio.

El *amor* entonces es lo que consideramos problemático en primera instancia, y no nos referimos solamente al *término* que se usa para mencionarlo sino también a *lo que hace mención*. Según sea nuestro recorrido en la vida, nuestra cultura y las lecciones asimiladas en el tiempo el amor se hace variopinto y de múltiples significados. Ya Schopenhauer criticaba el hecho que en la filosofía se haya debatido tan pobremente el asunto.

En vez de asombrarse de que el filósofo trate también de apoderarse de esta cuestión, [el amor], tema eterno para todos los poetas, más bien debiera sorprender que un asunto que representa en la vida humana un papel tan importante haya sido hasta ahora abandonado por los filósofos y se nos presente como materia nueva. (Schopenhauer, 2007, p.9)

² Federico Camino en PUCP (2010) nos dice expresamente “Sabemos que la traducción de la palabra ‘filosofía’ es ‘amor a la sabiduría’. Decir eso es no decir nada.” (p.26)

Si bien estas palabras fueron dichas hace más de doscientos años, su crítica aún se mantiene en la actualidad, revelándonos que el amor casi no tiene lugar en las filas de la academia filosófica. Por eso, estamos de acuerdo con el autor *del Mundo como voluntad y representación* en su reclamo. Cuesta creer que haya sido tan ajena a la tradición filosófica el tema y reflexión en torno al amor que está en su mismísimo nombre.

Por nuestra parte, postulamos que el silencio filosófico responde a dos cuestiones principalmente. En primer lugar, está lo que llamaremos un *bloque de prejuicios* (y en esto tomamos como referencia directamente al *Ser y Tiempo* de Heidegger) donde estaría lo *universal* del término, su aludida *no definición* y por último su *obviedad*, pues al igual que el *ser*, el *amor* es algo enraizado en la cultura humana misma y que requiere dilucidarse.

Lo *universal* se expresa en su omnipresencia cultural que conduce a una multiplicidad de conceptos generando poca claridad e imprecisiones al momento de pronunciamos sobre dicho tema. El amor como algo *indefinible* es, por su parte, divisa común entre artistas en exceso románticos (llámense poetas, músicos o literatos) quienes embriagados por un sentimiento extático creen que definirlo es traicionarlo; por ello prefieren hacerlo inexpresable.

La *obviedad* del amor hace referencia a quienes tratan de ver pragmáticamente el asunto, *¿para qué preguntarse por el tema?* —dirán— si sólo basta con vivirla. Estos prejuicios son producto de la aparente naturaleza del amor y de quienes lo conciben desde planos extremos.

En segundo lugar, ubicamos otro *bloque*, pero está compuesto por un solo aspecto para nada despreciable pues muestra su fuerza al incapacitar tanto como los anteriores: nos referimos a lo *invasivo* del amor. *Invasivo* pues choca con lo personal, con nuestra individualidad, temperamento, carácter (χαρακτήρ, ἦθος)³.

³ Tomando como sinónimos los términos griegos χαρακτήρ y ἦθος conviene recordar a *Heráclito* quien nos decía en DK 22B119: «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων» «el carácter del hombre es su genio divino». Así, una sentencia que sintetizaría nuestro breve tratado sobre el amor sería «ἔρως ἐν ἀνθρώπῳ δαίμων», «el amor en el hombre es genio divino».

Si el filósofo actual (amante de grados académicos, reconocimientos y puestos de trabajo bien remunerados) se viera expuesto a una evaluación que solicitara calificarlo según todo su periplo de relaciones con los demás teniendo como objetivo la toma de consciencia de su *capacidad amatoria* su *intimidad* se exhibiría mostrando una realidad interior que podría verse incluso como algo indecoroso. No se pregunta ya *¿realmente usted sabe amar?* *¿Ama usted a la sabiduría?* Esto deslindaría radicalmente de lo académico y lo políticamente correcto. De hecho, hay una imposibilidad desde las instituciones filosóficas actuales en pretender tal competencia.

En resumen, el *amor* está expuesto a una serie de *prejuicios* que sumado a su *equivocidad* se torna difícilmente aprehensible. Frente a tales obstáculos y teniendo como norte el *mundo griego antiguo*, especialmente en los inicios del filosofar, se nos hace necesaria una conceptualización del amor que permita superar o al menos incorporar las dificultades que hemos avizorado.

Para tal fin, en los siguientes apartados estudiaremos conjuntamente, sin ánimo de pretender agotar el tema, los términos en *griego clásico* que hacen referencia al *amor* y la *vivencia* del mismo teniendo como base registros históricos, además de investigaciones que se centran en tal fenómeno. Posteriormente, daremos un juicio al respecto justificando nuestra elección por un determinado tipo de *amor* que podremos relacionar con un determinado tipo de *sabiduría*.

Seguidamente, en sintonía con el análisis expuesto, evaluaremos la necesidad de un neologismo que haga justicia a la actividad que relaciona al arte amatorio con la sabiduría para aterrizar en la figura del practicante de la misma.

Trazaremos entonces líneas preliminares a la figura de Θαλῆς ὁ Μιλήσιος (Tales de Mileto), el primer filósofo según la tradición, quien será nuestro protagonista a partir de entonces y sobre quien recaerá la comprobación de las relaciones entre *sapiencia* y *amor* que hemos venido dilucidando.

Siguiendo este análisis evaluaremos finalmente si los prejuicios en cuanto al significado y la *equivocidad* del amor han sido abordados o no en nuestro estudio para continuar ya con una base sólida al siguiente tema: Σοφία.

1.1 El Amor entre los Griegos

Amor en la antigua Grecia se dice inicialmente ἔρως, eros. Estudios modernos lo han mencionado como componente indispensable si queremos entender el pensamiento y la vida de los antiguos helenos (Galván, 1997). Este término lo encontramos además en los cantos de los primeros poetas, quienes al ordenar la mente simbólica de su colectivo reconocieron en ἔρως una figura esencial en la construcción de su mundo.

Homero nos hablará de un eros psico-fisiológico, Hesíodo nos presentará al dios primigenio acompañante de Caos y Rea además del otro ἔρως ligado a Afrodita. Con ambas miradas mitológicas-poéticas y con la ayuda de trabajos académicos concernientes a estos fenómenos evaluaremos lo primordial de ἔρως frente a los demás *amores*, buscando así un espectro constantemente perfectible que nos permita un adecuado entendimiento de lo que fue en Grecia el *amor*.

Los resultados obtenidos nos servirán como herramientas propicias para trabajar el tema del amor y la sabiduría. Estaremos entonces capacitados para evaluar si *filosofía* es un término adecuado para nombrar a la actividad espiritual y teórica nacida en la Hélade del siglo VI a.C., además de permitirnos una posible creación terminológica que busque aliviar la brecha entre la *palabra* y la *cosa misma*.

Como ya anticipamos, las raíces del amor heleno se encuentran en ἔρως muestra de ello y siguiendo a Dover (2008), citaremos pasajes de la Ilíada que lo comprueban.

En la epopeya homérica (Il.14.315) escuchamos a Zeus decirle a Hera: "οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὦδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς/θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν"

Grespo Güemes (2000) traduce: "Nunca hasta ahora tan intenso **deseo** de diosa o de mujer/me ha inundado el ánimo en el pecho hasta subyugarme"

Asimismo, en otro pasaje del poema épico (Il.1.469) luego de la ofrenda hecha al flechador Apolo previa a la preparación de un banquete encontramos el mismo término en mención. “αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ **ἔρον** ἔντο,/κοῦροι μὲν κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο,/νώμησαν δ’ ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν:”

Grespo Güemes (2000) traduce: “Después de saciar el **apetito** de bebida y de comida, /los muchachos colmaron cráteras de bebidas,/que repartieron entre todos tras ofrendar las primicias en copas.”

Por último, (Il.24.226,227) leemos a Príamo decirle a una tristísima Hécuba: “αὐτίκα γὰρ με κατακτείνειεν Ἀχιλλεὺς/ἀγκὰς ἐλόντ’ ἐμὸν υἱὸν, ἐπὴν γόου ἐξ **ἔρον** εἶην.”

Grespo Güemes (2000) traduce: “Que al momento me mate Aquiles con el cuerpo /de mi hijo en brazos, tras saciarme el **deseo** de llanto.”

En todos estos pasajes encontramos unos ἔρως al que las traducciones entienden principalmente como *deseo*, ya sea de mujer (Il.14.315), de comida y bebida (Il.1.469) o de algo susceptible de satisfacerse (Il.24.227) (Dover, 2008). En general, se puede decir que el *eros homérico* es cualquier *impulso* relacionado con la *hedoné*, el placer de la vida (Galván, 1997).

Un ἔρως distinto pero que incorpora en parte al homérico nos lo muestra Hesíodo, quien, por inspiración divina, en su canto a los orígenes del cosmos y de los dioses, nos dice en su Teogonía (Th .116-117, 120) “ἧ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ’, αὐτὰρ ἔπειτα /Γαῖ’εὐρύστερνος(...) /ἡδ’ **Ἔρος**, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι”

Pérez Jiménez (1990) traduce: “En primer lugar existió el Caos./Después Gea la de amplio pecho (...)/Por último, **Eros**, el más hermoso entre los dioses inmortales.”

Más adelante, luego de la narración del nacimiento de Afrodita dice el vate (Th. 201,202). τῇ δ’ **Ἔρος** ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς/γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ’ ἐς φύλον ἰούση.

Pérez Jiménez (1990) traduce: “La acompañó **Eros** y la siguió el bello Hímero al principio/cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses.”

Identificamos entonces dos tipos de ἔρως: uno *primordial* y otro *juvenil* (Vernant, 2001). Entre ambos hay semejanzas, pero más interesante incluso son sus diferencias. En Hesiodo ἔρως ya no se entiende como un *deseo* o un *impulso que hace desear* sino como una *divinidad primordial*. Estamos entonces bajo una *personificación*, bajo una *imagen* susceptible a interpretaciones que el poeta nos ha brindado.

Momentáneamente nos quedaremos con el *eros primordial*, pues guarda dentro de sí fecundas lecciones. Para su estudio recurrimos a las interpretaciones de Vernant (2001), quien su libro *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* al momento de analizar al *eros hesiódico primordial*, nos dice que la deidad cumple una función que no pretende acoplar seres diferentes en sí sino de *hacer ostensible una pluralidad implícita en la unidad* (Vernant, 2001). En sus palabras.

Eros hace explícito en la pluralidad diferenciada y conformada de la descendencia aquello que antes estaba implícitamente contenido en la unidad confusa del ascendente. Eros no es el principio de unión de la pareja: no reúne a las dos partes para dar origen a un tercer ser, sino que hace manifiesta la dualidad, la multiplicidad, contenidas en la unidad (p.150).

Vemos entonces que el *eros primordial* anticipa *lo múltiple* desde *lo uno*, hace latente lo plural de la unidad, permitiendo que lo distinto se manifieste a partir de lo no diferenciado.

Frente a esta función surge otra, esta vez a cargo del ya mencionado *eros juvenil*, quien *unifica*—pues hay algo que unificar. Ha surgido entonces lo distinto que antes estaba albergado en lo uno.

El papel de Eros [juvenil] no pasará ya por actuar a manera de esa pulsión que, desde el interior del uno, provoca la escisión en dos, sino como el instrumento que en el marco de esa bisexualidad fijada para siempre debe permitir que dos se unan con tal de engendrar a un tercero y así poder continuar la serie indefinidamente. (Vernant, 2001, p.152)

Los motivos que explican el porqué del nacimiento del nuevo eros están expuestos en el mito hesiódico. Lo que a nosotros nos interesa es evidenciar el dinamismo por el que el mismo bardo hace pasar a la deidad.

Si bien, el *primer eros* fue una muestra de sobreabundancia que desencadenó la multiplicidad de los seres contenidos en el ser originario, el *segundo eros*, en cambio, es menesteroso, nostálgico y carente de la unidad perdida, pero a fin de cuentas necesario, pues

el origen (arkhé) no es la plenitud realizada, sino mero exceso caótico. A causa de su inmensidad de su poder ilimitado, las unidades primigenias equivalen a lo impreciso, a lo confuso, a lo informe. Al obligar a esta sobreabundancia a manifestarse, Eros desencadena un proceso cosmogónico que desembocará en la aparición de los seres individualizados, con contornos cada vez más precisos, cuyo espacio, terreno de acción y formas de actuación se encuentran claramente delimitadas conforme a un orden general. (Vernant, 2001, p.154)

Vernant (2001) nos informa que el *origen* indeterminado logra ordenarse con la acción erótica del dios que hará patente la falta de suficiencia del individuo escindido llevándolo a la búsqueda de la plenitud en lo que llamaremos su complemento, su media mitad, en términos del Aristófanes platónico.

Dentro del ámbito de la literatura filosófica es precisamente sobre este tipo de *eros* que el ya mencionado Platón dirigirá su *Banquete* y parte de su *Fedro*. De ambos textos, el *Banquete* es el que suele citarse en cuanto a la aparición de ἔρως en filosofía se refiere. Sin embargo, ya vimos desde nuestras lecturas que tal amor a diferencia del primero está más cerca a la indigencia, asunto que no nos compete.

Concluyendo con los *eros griegos* notemos los excesos en los que se puede caer. Para tal fin presentamos a Esquines, político y orador ateniense del siglo IV a.C., quien nos advertirá sobre el abuso de eros en Grecia. Según Dover (2008), en la mirada de Esquines se pueden diferenciar dos tipos de eros. Uno *legítimo* y otro *ilegítimo*. Mientras que el primero ansía una belleza sin hybris, es decir, busca lo bello pero sin llegar a excesos, el segundo no. Esta *ética erótica* que evita los excesos es una muestra más de la fuerte carga del *término medio* medular en la cultura griega que se expresará en los dichos sabios y en el modo de vida al que aspira tal civilización.

Hasta aquí tenemos un breve recorrido histórico-terminológico de ἔρως. Que fue identificado primeramente con un impulso vital, posteriormente

personificado en una deidad primordial *sobreabundante* y finalmente en otra juvenil *mendicante*. Por último, se le reconoce a ἔρως en un aspecto ético.

A todas estas descripciones subyace una característica que Joseph Campbell identificó como *impersonal*. Eros es impersonal, nos dice, pues no se dirige a nadie en específico, surge por la urgencia del organismo (Campbell & Moyers, 1991). Organismo que una vez satisfecho su deseo mengua hasta que vuelva otra vez a aparecer algo apetecible. Bajo esta afirmación no se corresponden necesariamente el amado (erómenos) con el amante (erastés), el *amor eros* puede ser fácilmente *unidireccional* y no perder sus características. Pareciera pues que tal es su particularidad: la *no necesaria correspondencia*.

Sin embargo, Grecia no solo nos dio variaciones de un mismo término, sino que creó otros haciendo más interesante el fenómeno amoroso.

Empecemos con φίλος, un tipo de amor que canónicamente se adjudica al filósofo (Camino, 1999), o en otras palabras, el amor que acompaña a σοφία. En los registros del idioma estudiado φίλος se vincula con un sentimiento civil y reposado (Galván, 1997). Como verbo denota la acción de amar; como adjetivo, alguien querido; como sustantivo, un amigo o pariente (Dover, 2008).

En comparación con ἔρως las diferencias saltan a la vista. Si *eros* es un *amor primitivo*, una voluntad nacida del mismo organismo, del mismo uno, *filos* es una faceta *más refinada* del amor. No es extraño entonces que Pitágoras y los pitagóricos se hayan servido de él para designar su labor contemplativa ligada al ámbito religioso.

El filósofo, entonces, vendría a ser más un *amigo* de la sabiduría que un *enamorado* de ella. Esta palabra, *enamorado*, denota en nuestro idioma y contexto a alguien que “siente amor y atracción sexual” (Drae virtual, 2018) hacia otra persona. Enamorado es quien está en una esfera superior a la mera amistad que la acopla dentro de sí pero también supone un aspecto sexual que

lo diferencia⁴. Enamorado es quien profesa el amor *eros* mientras que el amor *filos* se les brinda a las amistades.

Anteriormente indicamos que *amor* es un término equívoco, aquí se muestra un aspecto de tal singularidad. En español nombramos lingüísticamente con la misma palabra al afecto que sentimos por amigos y parientes que al que sentimos por la pareja. Sin embargo, no usamos *amor* para designar a cualquier sujeto de nuestra estima, lo reservamos para un trato exclusivo. En Grecia, tal problema terminológico conceptual fue mejor contrarrestado, pues el ámbito de uso del vocablo en mención se diferenciaba en un comienzo con palabras distintas: ἔρως para el amado, φίλος para el amigo. El primero puede incorporar o no al segundo, no es necesario que lo haga, recordemos la no implicancia de la reciprocidad, su impersonalidad. Por su parte, en el amor φίλος sí que requiere reciprocidad pues es *personal*.

Continuemos ahora con ἀγάπη. La suerte de esta voz, tal como ha llegado a nosotros, fue producto de la cultura cristiana, ágape quiere decir caridad, el DRAE virtual (2018) se refiere a él como la “comida fraternal de carácter religioso entre los primeros cristianos, destinada a estrechar los lazos que los unían”. Ágape significa amor desinteresado, el amor que busca el bien del ser amado, no implica lo sexual y no requiere ser recíproco. “Agape is love thy neighbor as thyself—spiritual love. It doesn’t matter who the neighbor is.”⁵ (Campbell & Moyers, 1991, p.233). Por lo tanto, es *impersonal*.

En la Grecia antigua, siguiendo a Dover (2008), no hay ninguna palabra que excluya la sexualidad políticamente aceptada, ἀγαπάω—el verbo—se utilizaba para expresar satisfacción, “agapân denota la actitud del erastés hacia el erómenos (...) y de las diosas hacia Ganimedes y Adonis” (Dover, 2008, p.91). Por ello, haciendo justicia al vocablo griego, diremos que este tipo de amor expresa la relación entre lo que se ama y el amante, sin compromiso de

⁴ Reconocemos que en nuestro medio también hay mezclas entre los aspectos amicales y sexuales producto de la revolución en la intimidad que se dio en los países anglosajones el siglo pasado; sin embargo, estos amores híbridos son bajo nuestra mirada una muestra de la falta de compromiso real que abunda en nuestra época.

⁵ Traducimos: “Ágape es amar a tu prójimo como a ti mismo—amor espiritual. No importa quién sea el prójimo.”

reciprocidad, es por ello también *impersonal*, coincidiendo así con los cristianos.

Veamos por último a στοργή castellanizado *storgé*. Este tipo de amor denota principalmente un afecto no sexual, es más una muestra de cariño en el tiempo de tipo fraternal o filial. El *storgé* da especial atención a una *temporalidad sostenida*, lo cual lo diferencia de los demás amores. En términos de personal e impersonal notamos claramente que este es un amor que requiere lo recíproco, es el amor más *personal* de todos, un amor que se construye en el tiempo y que no se circumscribe al trato humano.

En resumen, hemos dividido al amor en cuatro vocablos griegos que nos han dado cada cual una particularidad del mismo. Dentro de los amores *impersonales*, que pueden obviar el ser correspondido, están ἔρως y ἀγάπη, los amores *personales* por su parte son φίλος y στοργή. El más primitivo de los cuatro es sin duda ἔρως. De él se habla en la mitología como fuente de *diferenciación* y de *unificación*, lo cual genera todo lo existente.

Frente a estas pruebas podemos aseverar la gravedad de ἔρως frente a φίλος. El *amor* que en su decir primario involucra nuestra biología y se expresa en el deseo que no obliga a una correspondencia hacia lo deseado se enuncia ἔρως.

Por otro lado, complementando nuestro estudio citamos a Federico Camino, profesor emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) quien al hablar de la filosofía en un discurso de conmemoración del año 2010 nos dice

La fuerza de la filo-sofía como aspiración (philos) a un saber de realidades últimas se expresa en el eros (contenido en el philos de philosophia), el amor, que lo determina y que debe ser entendido, en este contexto, como el ejercicio pleno de la razón en su búsqueda de la verdad en la unidad de la comprensión. Eros es tensión, dinamismo, apertura. Pensar el eros como amor en su sentido actual, es un anacronismo. (PUCP, 2010, p.26)

Recurriendo a nuestras investigaciones no creemos que *eros* esté contenido en philos, sino todo lo contrario, pues del amor primario surgen, debido a la división generada por el mismo, los demás seres que potencialmente pueden entablar relaciones de correspondencia. No obstante,

convenimos que eros es *tensión, dinamismo, apertura* y que esto, como bien dice el profesor Camino, no se refleja en el significado de amor que manejamos cotidianamente. Creerlo sería caer efectivamente en anacronismos.

Finalizando este apartado diremos que el amor primigenio griego ha mostrado ser muy prolífico, se lo ha reconocido en los impulsos vitales, en el surgimiento de todo lo existente así como en su movimiento. Ante tal *amor primordial* no cabría otra compañera que una *sabiduría primordial*. La afinidad entre amor y sabiduría estaría dispuesta entonces por esta peculiaridad de los inicios. Siendo así ¿el vocablo *filosofía* sería el más adecuado para denominar a este vínculo erótico- sapiencial originario? Lo veremos inmediatamente.

1. 2. Erosofía

Vide supra encontramos la primacía de ἔρως sobre las demás nociones de amor. Toca ahora incorporarlo en nuestras reflexiones que intentan articular una mejor comprensión del sentido del *amor a la sabiduría*. Ya adelantamos la posible necesidad de un neologismo que busque corregir el corriente error en el que caemos al trasladar de un idioma a otro el enlace *amor-sapiencia*; es el turno ahora de *justificar y delimitar* el alcance de tal novedad lingüística.

Primeramente revisaremos, muy a *grosso modo*, cuando es pertinente incorporar un neologismo. Luego presentaremos anticipaciones del sentido del nuevo vocablo. Continuaremos con las precisiones, semejanzas y diferencias surgidas al inscribir nuestro neologismo al ámbito filosófico. Terminaremos con las condiciones de su uso y denominación según los fines que seguimos.

Sabiendo que nuestro idioma hispano cuenta con un copioso vocabulario, qué necesidad habría de añadir nuevas palabras si no fueran estas oportunas. Un neologismo tiene que estar debidamente respaldado. El usuario y crítico peruano de palabras novedosas recientemente fallecido comenta

En materia de neologismos, hay que tener en cuenta ciertos requisitos esenciales, a saber: que el neologismo esté bien formado, que sea fácilmente comprensible y lógicamente justificable, que sea necesario y que haya sido usado por escritores correctos; y si procede del latín o del griego, entonces tanto mejor; y muchísimo mejor si por añadidura el neologismo es bello. (Denegri, 2005)

Advertencias acertadas para la empresa que venimos realizando, nos referimos a la gestación de la *erosofía*, vocablo que imita el orden terminológico de *filosofía* pero que, sin embargo, difiere en su sentido.

Erosofía viene de la fusión de voces griegas ἔρως y σοφία. Debido a la explicación ya fundamentada del primer término, esta palabra dista mucho de ser criptica. Además, se justifica según los objetivos perseguidos, a saber, los inicios de la actividad especulativa y espiritual en la antigua Grecia. En resumen, *erosofía* es formalmente un vocablo *bien formado* tanto lingüística como estéticamente.

Las circunstancias exigen ahora definiciones previas, acepciones, contornos y explicaciones de lo que hemos llamado *erosofía* un preguntarse ¿qué es esto? Ante tal cuestionamiento recordemos a Heráclito (DK 22B47) quien nos decía desde antiguo «μὴ εἰκνῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα», «no vayamos conjeturando azarosamente sobre los temas más importantes» (Bernabé, 2008). Indagar en el *amor a la sabiduría* es un tema sumamente importante que requiere sosiego en el pensar. Por ello, antes de pormenorizar qué entendemos por *erosofía*, tema tácito en todo este estudio, veamos unas anticipaciones que encontramos en las palabras del poeta peruano Enrique Verástegui.

El lírico personaje decía “hay que erotizar el pensamiento”, y con ello daba a entender que “hay que unir los conceptos en la mente y hacer la fiesta de signos en ese laboratorio cerebral. Hay que ser conscientes y disfrutar de los placeres que tengamos.” (Ángeles Loayza, 1988). La base para estas afirmaciones estaba en la manera en cómo concebía el conocimiento mismo.

Siguiendo a Carl Gustav Jung y con resonancias kantianas, el poeta nos informa que el conocimiento tiene dos momentos, el primero es la *experiencia sensible* que involucra a los sentidos, luego vendría la *conciencia que sintetizaría* esta experiencia, reelaborándola. Así pues, el pensamiento para Verástegui estaría entre ambos planos: el sensible y el consiente. Ἐρως en este caso sería un encuentro profundo entre estos momentos, una fiesta consciente de signos mentales con sensibilidad.

¿Es la ἐρωσοφία el festejar la amalgama entre razón y sentidos? Respondemos: es también eso, pero hay más. Amar eróticamente a la sabiduría significa albergar desde la *sobreabundancia* un *impulso biológico-espiritual* que busca legítimamente la sabiduría y su fruto, la verdad.

Ante esta definición preliminar pueden surgir las siguientes interrogantes: cuando mencionas *albergar desde la sobreabundancia* ¿de quién o a quiénes te refieres, quien alberga y por qué desde la sobreabundancia? Por otra parte ¿qué es precisamente un impulso biológico-espiritual? Y por último ¿cómo así se da esta búsqueda legítima de la sabiduría y por qué su fruto es la verdad?

Primeramente mencionaremos que no concebimos al amor griego de aquel *tiempo eje* de la humanidad desde la podredumbre sino desde la plenitud, siguiendo a Nietzsche (1873):

los griegos sí supieron comenzar a filosofar a su debido tiempo, y esa enseñanza, es decir, cuándo se debe comenzar a filosofar, la transmitieron en mayor medida que ningún otro pueblo. No ciertamente, en la aflicción o la melancolía, como suponen aquellos que achacan este quehacer a la adversidad, sino desde la ventura, en una edad plena de fortaleza; la filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz. (p. 34)

La ventura, fortaleza, serenidad, alegría, virilidad y demás adjetivos que Nietzsche adjudica a los griegos de la *época trágica* no hacen más que confirmarnos esta *sobreabundancia* propia de un *eros* tal cual nos narra la mitología hesiódica. Respondemos entonces que esta opulencia es griega, y muy especialmente, del sabio griego.

En segundo lugar, el impulso biológico-espiritual que se aloja *dentro* de la fecundidad helena hace referencia a la *necesidad* orgánica-ontológica que padece el personaje que representa los valores espirituales de su comunidad, el pletórico, el honoríficamente proclamado, sabio.

Finalmente, la búsqueda legítima del saber, es decir, *sin excesos* perjudiciales que atenten contra la ética del *término medio*, y de la verdad la pormenorizaremos más adelante en el apartado dedicado a las actividades teóricas de nuestro sabio elegido.

Subrayamos pues que nuestra apuesta se arriesga por ver un amor *eros* y no uno *filos* como una mejor descripción del *amor al saber*. ¿Por qué entonces se eligió a este último tipo de amor? Históricamente podemos mencionar que la génesis de la palabra *filosofía* fue tomando forma en el tiempo.

El profesor Laks (2005), en su libro *Introducción a la filosofía «presocrática»* nos informa que la diferenciación de esta como disciplina autónoma empezó a mediados del siglo V a.C. y ya para el último tercio de tal época se entendió como *estudio de la naturaleza, justa dialéctica, actividad teórica e instrumento para la felicidad*.

Por nuestra parte, sostenemos que los motivos que llevaron a usar el amor *filos* en la búsqueda del saber y no el amor *eros* se debe muy probablemente a la espiritualidad de quienes bautizaron este nuevo quehacer, como ejemplo ya planteamos a Pitágoras, creador de una comunidad *fraterna*. Asimismo, ahora también agregamos a Platón quien fuera heredero y continuador de las corrientes anti trágicas, y quien diera legitimidad a la palabra *filosofía* en sus Diálogos al ser el inventor de la literatura filosófica.

Asimismo, el caso platónico es especialmente importante pues modifica el sentido del *amor eros* por el *amor filos* del *amante de la sabiduría*. En su conocido diálogo *Banquete* (Smp, 204 b 2-5) Aristócles nos dice que *Eros es filósofo*: ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἔστιν ἔρως περὶ τὸ καλόν,/ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι,/φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

Hernández (1988) traduce: "En efecto la sabiduría es una de las cosas más bellas, Eros es el amor de lo bello,/ por eso es necesario que **Eros sea filósofo**,/por ser filósofo algo intermedio entre el sabio y el ignorante."

Notamos pues que el amor erótico se equipara indirectamente al amor filial difuminando así las diferencias. Estas igualdades ἔρως = φίλος, ἔρως = Σωκράτης indican, siguiendo una lectura del *Banquete*, que el misterioso Sócrates con su personalidad inigualablemente avasalladora sería el verdadero

responsable de este quiebre. Incluso bajo esta mirada pareciera que φίλος supera en primacía a ἔρως.

¿Qué de relevante nos dice esto? ¿Qué problema hay en llamar al *amor a la sabiduría* con *eros* o con *filos*? Creemos que hay grandes diferencias que por la afinidad de estos vocablos que aluden al amor han pasado desapercibidas en cuanto a su terminología, no así en cuanto a la concepción de lo que estos describen. Nos explicamos con propiedad a continuación

La ἐρωσοφία especifica lo *latente* del *impulso sensitivo y pasional* que hay en la entrega que el superior hace en su camino a la sabiduría subordinando así pero no negando lo racional de su propia naturaleza. Con *erosofía* señalamos una *pasión y razón* pletórica de contenidos que se ubican dentro del individuo superlativo que parte hacia el derrotero de lo sabio con el objetivo de encontrar una verdad que de sentido a una existencia personal y colectiva.

Este sujeto, el erósofo, ἐρώσοφος, no puede—por definición—separar su *discurso* con su *modo de vivir* pues ἔρως se lo impide. Este sujeto, mejor llamado *individuo* es precisamente in-divisible. Su ser *uno* que desborda—pues es un aventajado—hace surgir de su *unidad* lo diferenciado, lo que es siempre múltiple, aquello que se dice en muchos sentidos: la sabiduría. Una sabiduría, repetimos, que puede aceptarlo o rechazarlo. Recordemos que no hay lazos que aseguren su vínculo⁶.

Por otro lado, la filosofía y su practicante pueden fácilmente deslindarse de las obligaciones que prescribe ἔρως, allí está permitido ser mero discurso y puramente racionales⁷ pues φίλος al estar en el ámbito de lo *personal* brinda ciertos derechos que le permiten transgredir las exigencias de quien habita el campo de lo *impersonal*. La familia siempre será familia, más el amante puede

⁶ Entendiendo a la sabiduría como madre de la verdad podríamos decir lo mismo que dice Arthur Schopenhauer en el prólogo a la segunda edición de su obra principal (1844) “La verdad no es una prostituta que se lance al cuello de los que no la desean: antes bien, es una belleza tan frágil que ni siquiera el que lo sacrifica todo por ella puede estar seguro de su favor.” (Schopenhauer, 2009, p.38)

⁷ El atrevimiento es grande pero con la palabra *filosofía*, tratamos de mentar a toda la tradición que hasta ahora lleva ese nombre, reconocemos; sin embargo, que han habido filósofos que han seguido al pie de la letra la definición de *erósofo* que hemos construido.

dejar de serlo. He allí que este privilegio filial se torna ambivalente mientras que el erótico deviene en trágico.

Naturalmente, el preámbulo de lo que es la *erosofía*, su practicante, el *erósofo*, y las diferencias que tiene con su pariente la *filosofía* nos abren un camino que posibilita mostrar más nítidamente al amante (*erastés*) y a su amada (*erásmia*). ¿Qué condiciones se necesita para ser amante del saber? ¿Por qué la sabiduría es la amada? Siguiendo las semejanzas fonéticas, encontrando relaciones conceptuales y adelantando las tesis que defenderemos en los demás apartados enunciaremos aquello que distingue al *erótico amante* del saber.

El *erósofo* (ἐρώσοφος) al igual que el héroe (ἥρωας) es competente en *formular preguntas* (ἐρωτᾶω), en el *hablar correcto* (εἶρω, λέγω) y por supuesto, en *padecer* de un ἔρωας que le *exige una correspondencia* entre sus quehaceres y su vivencia. Si estas condiciones se cumplen con solvencia llevarán a nuestro aspirante del saber luego de haber muerto a ser un digno merecedor de la tan multifacética σοφία. El reconocimiento de tal intrincada empresa se celebrará, se hará público y quedará en la memoria de un colectivo —griego en este caso— que inmortalizará a tal individuo, ya sea construyéndole un *heroon* (ἡρώον) o rindiéndole culto, incorporándolo así a la esfera divina en agradecimiento por su valeroso ejemplo.

En lo que sigue veremos que todas estas aspiraciones serán puestas a prueba en *el primero en ser llamado filósofo*. Además puntualizaremos y justificaremos los requerimientos señalados para llegar a la constatación o no de si tal personaje milenario se entregó *eróticamente* al saber más que *filialmente*. Según sea el resultado que obtengamos de los inicios del *amor a la sabiduría* en Grecia, esperamos tengan para nosotros en su sabor añejo un poco de más de cariñosa sensualidad hacia esta actividad surgida en el espíritu heleno.

Resumiendo, vimos que la palabra *erosofía* se justifica por su genética además de ser necesaria según nuestro objetivo último. Por otro lado, las definiciones que adelantamos sobre la misma nos pintan una materia que no es

en absoluto nueva, excepto tal vez por el nombre, y que tiene ciertas obligaciones que hace cumplir estrictamente a su practicante asunto en el cual φίλος es más permisivo. Asimismo, anticipamos en quien comprobaríamos las prerrogativas y por qué tal elección respalda nuestro estudio de los orígenes del *amor a la sabiduría*.

Para concluir, en las primeras líneas cuestionamos los términos usados para enunciar el afecto por la sabiduría luego recurrimos al vocabulario griego antiguo para seleccionar a *eros*, con él formamos una palabra que, vista de cerca, nos reveló sus demandas. Tal herramienta construida a partir del estudio amoroso griego nos permitió dar con la tipología de un personaje fecundo de quien elegimos resaltar su pulsión pasional más que racional.

Dicho individuo sería en la tradición occidental el primero en recibir el título de filósofo. No obstante, si como suponemos tal individuo es un verdadero *enamorado* de σοφία, nuestra comprensión de la Grecia teórica y especulativa de finales del siglo VII y comienzos del VI a.C. se tornaría erótica. Siendo así, nuestro sendero que partió cuestionando si *filos* es un término adecuado para designar al *amor en la búsqueda del saber* emprenderá un recorrido de vuelta hacia *eros*.

2. Σοφία Griega: La Reflexión de la Experiencia Vital

Una vez presentada la *erosofía* y a su practicante, el *erósofo*, nos toca ahora detenernos en la predilecta amada. Anticipamos que traducir σοφία por sabiduría no generaba mayores problemas pues se entendía en un primer nivel que *lo sabio* infunde respeto, tiene una *valoración intrínseca* y no se menciona con *ligereza*. A diferencia de “*el amor*” que se prestaba a una confusión de términos debido a su *equivocidad*, con “*la sabiduría*” hay un acuerdo intrínseco que requiere, eso sí, definir en qué ámbito nos movemos.

Por ello, las preguntas que indagan desde dónde hablamos de la sabiduría, el porqué de su puesto de honor, quiénes le han dado tal estatuto axiológico y por qué debería interesarnos son las que nos ocuparán en este capítulo.

En primera instancia nuestras respuestas se fundamentarán en el marco griego del *tiempo eje* de la humanidad, siglo VI a.C. Mas, otro aspecto a resaltar será la *erosofía* misma pues su construcción conceptual se sustentó en el capítulo anterior bajo el impulso erótico suavizado por el *término medio* en su realización. Tal medianía — o *mediocridad*, etimológicamente hablando— será uno de los pilares que nos ayuden a comprender la tan multifacética σοφία pues ella hace que nuestra mirada se detenga en la prudencia.

Ahora, desde el punto de vista griego, y a diferencia de otras culturas mediterráneas, podremos decir que el *valor de la sabiduría* fue altamente estimado desde los comienzos mismos ya que solucionó eficientemente, al menos por un intervalo, sus problemas prácticos. Tal pueblo en conjunto agradeció y reconoció en quienes se hizo carne este valor superlativo de la aspiración humana.

No en vano *el filósofo del martillo* nos recuerda que: “Otros pueblos tienen santos, los griegos tienen sabios. Con razón se ha dicho que un pueblo no se caracteriza tanto por sus grandes hombres como por la manera en que los reconoce y venera.” (Nietzsche, 1873, p.38). Ciertamente los antiguos griegos supieron honrar con reconocimiento y veneración a su pléyade de hombres sabios.

La *predilecta amada* al igual *los individuos* íntimamente cercanos a ella se expresa de diversas formas. Desde el poeta hasta el político. Desde la inspiración divina a la más terrena respiración mortal el aristócrata griego ha mudado de piel según la necesidad del entorno. Por ello, querer abarcar a todos los sabios es una labor que excede nuestras pretensiones, no así orientarnos a un tiempo específico que se relaciona directamente con un *personaje oriundo* de la antigua y extinta *ciudad de Mileto*.

En la primera parte comenzaremos ubicándonos en la «Época de los Siete Sabios» durante las Olimpiadas 48 y 50; daremos alcances del clima cultural que se vivió, así como su desenlace e importancia para de una vez acercarnos a los επτά σοφοί. Aristóteles vendrá a ser entonces nuestro guía pero sólo hasta cierto punto, posteriormente será la academia actual quien nos

mostrará la singularidad de este conjunto de sabios que se conocieron en *series de siete*.

Notaremos que dicho número no es para nada gratuito y que se remonta a un plano cotidiano pero no por ello irrelevante de la Grecia analizada. Sobresaldrán también las anécdotas que nos dibujarán a *los siete* tanto en *competencia* como en *avenencia*. Y por último nos encargaremos de las famosas *sentencias*, tentaremos una hipótesis del *porqué* de su atemporalidad para finalmente preguntarnos acerca del *sentido de la sabiduría*.

La segunda sección busca presentar a Σοφία en su larga travesía desde épocas antiquísimas hasta su consagración en las civilizaciones mediterráneas. Aquí postulamos la tesis de la *Gran Diosa primigenia* que según diversos estudios que presentaremos ha hecho su aparición en muchas partes del globo. Lo femenino desde su radicalidad nos adentrará en un escenario primigenio que pensamos debiera ser necesario repensarlo bajo la circunstancia actual en la que se cuestiona el papel de la mujer en nuestra sociedad.

Para finalizar, nuestro capítulo busca acercarnos a la gran σοφία en su tan compleja y heterogénea figura. Una σοφία que se muestra inicialmente en lo más cotidiano del mundo práctico para desplazarse hasta lo más excelso del teórico. Sus representantes, los sabios, son una muestra del poder de su paideia que trasciende todo pueblo y nación.

2.1. *Επτά Σοφοί, Los Sabios Célebres*

Adentrarnos en una época donde la gran mayoría privilegió el sentido común sobre la insensatez, juzgó a sus personalidades profundas como dignas de elogio y se atrevió a reconocer el legado transmitido por ellos con gran orgullo nacional nos parecerá a más de uno algo muy alejado de la realidad actual. Es casi un hecho creer que en toda época y lugar las multitudes siempre han tenido problemas de comprensión en cuanto a uno o más asuntos que a ojos de las personas cultivadas son importantes. Lo mismo aplica para los antiguos griegos.

Siendo así, qué podría explicar la ostentosa valoración de la sabiduría sino que ella se mostró sumamente útil para todos. Quizá fue esta mentada utilidad lo que dio esa aura popular a los sabios que estudiaremos a continuación. No pretendemos decir que esta sea la única explicación viable, pues hay muchos otros factores que pueden ser igualmente postulados. Sin embargo, sí que defendemos la descrita aquí como relevante.

2.1.1 Crisis Espiritual y Respuesta

Al entrar en «La época de los Siete Sabios» σοφία muestra desde el inicio su utilidad organizando las polis en caos pues el tránsito del siglo VII al VI a.C. produjo un pandemónium económico, político, social y religioso. De hecho, el profesor Vernant (1992) nos dice que fue “una puesta en cuestión de todo su sistema de valores” (p.82). No era para menos. Saber que fueron necesarias reformas sociales, legislativas y una nueva ética⁸ para calmar aquellas aguas turbulentas nos da una idea de lo terrible de aquellos tiempos y de la gran labor de los paladines llamados ἐπὶ σοφοί (siete sabios).

La función política o mejor dicho, educativa fue la que hizo de estos personajes referentes constantes de prudencia. Ellos fueron la respuesta al problema general. El catedrático García Gual (1989) los reconoce como *paradigmas de sensatez* en “un momento de transición y crisis de valores, de convulsiones económicas y sociales profundas, de las que [surgió] un nuevo orden y creencia en la razón como medio para entender ese *kósmos*” (p.14). Realmente se experimentaba una crisis⁹ no vivida con anterioridad. Había que resolver problemas colectivos, preguntarse *qué hacer*.

⁸ Como nos lo recuerda Polo Santillán (2016) la palabra *ética* tiene un doble origen: ἦθος y ἔθος.

El primero

cuyo sentido antiguo es morada, lugar donde se habita. Se usaba para referirse al lugar donde viven los animales. (...) Luego se usó para referirse a los hombres, como modo de ser o forma de vida. Se puede traducir como *modo de ser o estar, forma de vivir o habitar un territorio*, de crearlo, de recrearlo, modo de relacionarnos con el universo y con los demás hombres. (p.15)

Sentido de Heidegger recupera y que motiva al propio Polo Santillán a ver en la *ética* un sentido propio del cuidado de la morada interna.

El segundo, suele traducirse como hábito y costumbre, y es el término preferido por Aristóteles para hablar de virtud ética. Ese término da paso a una facticidad normativa, e.d. “concepciones sobre lo que es moral y no lo es” (Polo Santillán, 2016, p.18). Nuestro acercamiento ético a la sabiduría de los siete repondería a ἔθος pues hablamos aquí de prescripciones que fundaron una nueva moral.

⁹ Esta palabra, κρισις, que proviene del verbo κρίνειν que significaba originalmente separar, discernir.

Frente a tal situación quienes actuaron en favor de su comunidad pueden ser llamados con toda justicia *críticos*, entendiendo con ello, como dice Gispert-Sauch Colls (2004) a unos separadores de aspectos buenos, malos, notables, dignos en todo caso de tomar en cuenta.

En resumen, afirmamos que la *conciencia crítica* de tal época llevó el rótulo de los *Siete Sabios*. Ellos se adecuaron a “las necesidades de su tiempo, caracterizado por profundos cambios y transformaciones” (Engels, 2012, p.101). Ellos, digámoslo una vez más, proporcionaron lecciones sencillas que reflejaron su asertividad.

Tales sabios, por otra parte, tienen sus orígenes en una generación que les precede, nos referimos a los poetas y de ellos especialmente Homero. ¿Acaso en la *Ilíada* y *Odisea* no encontramos ya modelos de sabiduría? Acaso, como dice Jenófanes, no es cierto que ἐξ αρχῆς καθ’ Ὅμηρον, ἐπεὶ μεμαθήκασιν πάντες, «desde antiguo todos han aprendido de acuerdo con Homero» (fr.10 D-K).

Efectivamente, pero los nuevos tiempos requerían propuestas distintas que los antiguos modelos homéricos de astucia no podrían ofrecer. Por otro lado, siguiendo con García Gual (1989) agrega que el poeta, en un primer momento, reconocido como sabio por inspiración divina perderá su estatus y más que estatus la confianza del colectivo pues su saber celestial se tornará inservible. Así la corona de la sabiduría pasará a la cabeza de los nuevos hombres útiles, los regentes políticos¹⁰.

Estos regentes privilegiados con una *sagacidad práctica* sumada al éxito cívico lograrán destacar sobre la mayoría. Su inteligencia demostrada en los hechos favorecerá incluso económicamente a sus respectivas polis. Ellos serán “un arma para el medio y el enriquecimiento” (García Gual, 1989, p.15). Ubicándonos en el contexto griego entendemos que el *medio* al que se refiere es a la *polis* en crisis. El *enriquecimiento* por su parte tiene un matiz allende la acumulación de bienes económicos.

¹⁰ Para más información de cómo entendemos *lo político* en los griegos véase el apartado 3.1.2.

Para entender el quid de asunto seguimos con el catedrático francés especialista en la antigüedad griega Vernant (1992) quien afirma que ellos fueron el contacto restablecido con Oriente. Lugar que lleno de recursos y misterios permitió hablar de *riqueza* en el sentido del buen uso de los *bienes*, es decir, en el empleo de los mismos más que en su ostentación.

En breve, decimos que los sabios griegos del siglo VI a.C. devolvieron el *estatus* tanto *económico* como *espiritual* a las tumultuosas polis. Ello ameritaba por lo menos un gesto de agradecimiento.

2.1.1.1 Sabiduría, saboreadores y filósofos. Sabemos que el pueblo griego hizo más que solo un gesto. Con el fin de ubicarnos dentro de un plano extenso que incorpore a nuestros sabios y nos muestre la validación de ellos junto a la sabiduría recurrimos a Aristóteles. En su *Acerca de la filosofía*, transmitido por Juan Filópono, el filósofo organizó en orden ascendente la evolución del sentido de la palabra σοφία.

Siguiendo a García Gual (1889) vemos que, en primer lugar, tenemos a la *sophía* como *capacidad ingeniosa* que inventa lo útil para las necesidades urgentes de la vida, mientras que el *sophós* es quien la aplica. Luego, *sophía* vendrá a ser una *capacidad inventiva* que se dedica a las artes no sólo necesarias para la existencia sino para avanzar hasta lo bello y refinado, el *sophós*, por su parte, sería el inventor que atribuye a la divinidad su logro. En tercer lugar, *sophía* es reconocida como una *habilidad intelectual* para asuntos cívicos, el *sophós* o mejor dicho los *sophoi* serían nuestros Siete Sabios, *inventores de virtudes políticas*. En cuarto lugar, *sophía* se relaciona con el *estudio de la naturaleza*, con la teorización, por ende, los *sophoi* serían conocidos como los investigadores de la misma, los llamados *physiologoi*. En quinto y último lugar, *sophía* deviene en *meditación* (conocimiento) sobre las cosas divinas, supra-mundanas e inmutables y el *sophós*, en *philosophós*. Una presentación esquemática de estos puntos de los tenemos en la Tabla N°1.

Tabla N° 1 Los sentidos de Σοφία en Aristóteles

SENTIDOS DE SOPHÍA		CAPACIDAD DEL SOFOS	Niveles de conciencia
teórico	Meditación (conocimiento) → metafísico	Metafísica (φιλοσοφός)	
	Estudio de la naturaleza → académico	Académica (φυσιολόγοι)	
práctico	Habilidad intelectual → cívico	Social (επτά σοφοί)	
	Capacidad inventiva → útil y bello	Artística	
	Capacidad ingeniosa → útil	Práctica	

Elaboración propia

De estos cinco modos de sabiduría presentados, capacidad ingeniosa-práctica, capacidad inventiva-artística, habilidad intelectual-social, investigación académica y conocimiento metafísico, queremos destacar dos. Primeramente los distinguibles aspectos *prácticos* en las tres formas iniciales y *teóricos* en las dos últimas; en segundo lugar, el *desarrollo histórico*, que a nuestro juicio es una manera de ver la evolución en los *niveles de conciencia* del sabio según la necesidad del *colectivo* en primera instancia y según la necesidad *personal* posteriormente.

De todo lo mostrado hasta aquí podemos afirmar que llegar a la *reflexión más abstracta* se soportó en la respuesta a las *necesidades más concretas* pues sin una solución de base a los conflictos políticos-sociales el ámbito de la especulación teórica se tornaría inviable. Además, se ha visto cuan indispensable fue el *sabio* pues él encuentra un desenlace que favorece tanto al común de la polis como a sí mismo.

Ante estas lecturas, los *sabios* serían quienes de acuerdo con el requerimiento de los tiempos guían al conjunto hacia metas más elevadas. Ellos poseen lo que en griego se llama ἐπίνοια¹¹ esto es *inteligencia práctica* o *imaginación técnica* (García Gual, 1989, p.22). Tal particularidad los diferencia del común a la vez que los hace personajes benefactores.

¹¹ Palabra que nace del adverbio επί, por encima, y del verbo νοέω, pensar, percibir, que nos remite a νοῦς, inteligencia.

Ahora bien, explorando las raíces de la palabra *sabio* según el uso más antiguo del término este era adjudicado a alguien *excelente en un arte*. Por otro lado, tiene una vecindad por lo demás interesante con *sabor*, es así que Nietzsche (2003) nos dice

Tampoco σοφός significa simplemente el «sabio», en el sentido habitual. Etimológicamente, viene de sapio «saborear», sapiens «saboreador», σαφής «sabroso». Nosotros hablamos del «gusto» en el arte; la imagen del gusto es para los griegos mucho más amplia. La forma reduplicada Σίσιφος significa «de fino gusto» (...). Por tanto, según la etimología, a la palabra le falta el matiz excéntrico; no contiene nada de contemplativo ni ascético. Expresa solamente un gusto fino, un conocimiento fino, no una facultad. (p. 23)

Y para terminar nos aclara en términos aristotélicos el sentido del sabio.

Si ahora denominamos σοφός a un hombre, no en algo concreto, dice Aristóteles, sino en general, resulta que la sabiduría debe ser la ciencia más preeminente (es decir, también, la más universal). El sabio no sólo debe conocer lo que se deduce de los principios, sino también los principios mismos, una ciencia que contenga los principios de las cosas más dignas de conocer. (Nietzsche, 2003, p. 23)

Efectivamente, como dice Nietzsche es justo recuperar el sentido de refinamiento que pertenecía los *saboreadores* de lo majestuoso para ver con luz antigua su aura tan necesaria hoy en día.

Los siete, en resumidas cuentas, cumplieron un papel de transición entre *lo práctico* y *lo teórico*, donde lo intelectual se enlazó con lo político siendo sus palabras *máximas* para todos. Posteriormente, el sabio destacará por su saber pero ya no será maestro de ciudadanía. La *sophia* en aquella época estaba al servicio de las ciudades y los *sophoi* eran populares.

Comprendiendo a los sabios como personajes de *gusto refinado* y de gran *capacidad inventiva* se anunciará al tipo teórico por excelencia, el φυσιολόγοι, a quien Aristóteles llamaría en su *Metafísica* (A3. 983 b20) ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, el iniciador de un determinado tipo de filosofía: Θαλῆς ὁ Μιλήσιος. Proclamado también en todas *las listas* el primero de los siete, o por decirlo con otras palabras, el *decano sapiencial*.

Los Siete y su Significado Religioso. Cuando hablamos de la primacía del milesio Θαλῆς en todas *las listas* debemos aclarar a qué nos referimos pues podemos encontrar hasta veintitrés personajes que se disputan un lugar en la memoria helena de los Siete Sabios (Engels, 2012). Veamos sucintamente de qué estamos hablando. Para ello recurrimos a una larga pero necesaria cita del

diálogo platónico *Protágoras* 342e- 343b donde además encontramos la lista más antigua de los siete.

τοῦτο οὖν αὐτὸ καὶ τῶν νῦν εἰσὶν οἱ κατανενοήκασι καὶ τῶν πάλοι, ὅτι τὸ λακωνίζειν πολὺ μᾶλλον ἐστὶν φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν, εἰδότες ὅτι τοιαῦτα οἷόν τ' εἶναι ῥήματα φθέγγεσθαι τελέως πεπαιδευμένου ἐστὶν ἀνθρώπου. τούτων ἦν καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιπτακὸς ὁ Μυτιληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Αἰνίδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεὺς, καὶ ἔβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο Λακεδαιμόνιος Χίλων. οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἂν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὔσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἐκάστω εἰρημένα: οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνοῦσιν, "γνῶθι σαυτὸν" καὶ "μηδὲν ἄγαν".

Emilio Lledó Iñigo (1985) traduce:

De esto mismo [e.d. de la habilidad de los lacedemonios para disparar palabras dignas de atención, breves y condensadas] ya se han dado cuenta algunos de los actuales y los antiguos, de que laconizar es más bien dedicarse a la sabiduría que a la gimnasia, conociendo que ser capaz de pronunciar tales frases es propio de un hombre perfectamente educado. Entre éstos estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleóbulo de Lindos y Misón de Quenea, y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón. Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia.¹² Puede uno comprender que su sabiduría era de ese tipo, al recordar las breves frases dichas por cada uno, que ellos, de común acuerdo, como principio de la sabiduría dedicaron en inscripción a Apolo en su templo de Delfos, grabando lo que todo mundo repite: «Conócete a ti mismo» y «De nada demasiado».

Los detalles que nos proporciona Platón sobre la educación a la que eran afín, así como las sentencias las analizaremos en breve, por ahora nos centramos en sus siete sabios: (1) Tales de Mileto, (2) Pítaco de Mitilene, (3) Bías de Priene, (4) Solón de Atenas, (5) Cleóbulo de Lindos, (6) Misón de Quenea y (7) el lacedemonio Quilón. De estos, las diversas tradiciones tomarán algunos y dejarán otros hasta llegar a una «lista estándar» en el siglo IV a.C. con Demetrio Falero quien además recopilará un florilegio de sentencias. Los *Siete Sabios* tipo serán entonces, incluso en orden estadístico¹³ como se puede ver en la Tabla N°2 : (1) Tales de Mileto, (2) Solón de Atenas, (3) Bías

¹² Respecto a este pasaje proponemos otra traducción pues la frase *οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας* cobra mayor sentido si se vierte al español de la siguiente manera: *Todos ellos fueron emuladores, amantes y discípulos de la educación Esparta*, y no *Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia*.

¹³ Conejo A. (1987) recopila en un gráfico estadístico la lista de todos los sabios mencionados así como los autores antiguos que los nombran, por su recurrencia merece especial atención Anacarsis el escita de quien se tiene mayor información que de los restantes quince, a saber: Epicarmo, Orfeo, Lino, Pisístrato, Caba, Anaxágoras, Lasos, Pitágoras, Ferécides, Leofantes, Epiménides, Acusilao, Pánfilo, Aristodemo y Misón.

de Priene, (4) Pítaco de Mitilene, (5) Quilón de Esparta, (6) Cleóbulo de Lindos y (7) Periandro de Corinto.

Tabla N° 2 Los Siete Sabios tipo

Lista estándar de los Siete Sabios griegos	
(1) Tales de Mileto	
(2) Solón de Atenas	
(3) Bías de Priene	
(4) Pítaco de Mitilene	
(5) Quilón de Esparta	
(6) Cleóbulo de Lindos	
(7) Periandro de Corinto	

Elaboración propia. Imagen tomada de *Las Crónicas de Nuremberg* (1493)

El simbolismo del siete muy aparte de ser un número de resonancias mágicas en diversas culturas está directamente relacionado con el culto a Apolo. Engels (2012) menciona

En cualquier caso, el elemento que, en general, parece haber sido más decisivo en el contexto de las referencias griegas para la determinación del siete como cifra de los sabios fue la estrecha relación entre este número y Apolo, el dios délfico del sol, la sabiduría y el oráculo. Son muchas las fuentes antiguas que ilustran este claro vínculo de los Siete Sabios con el lugar sagrado panhelénico de Apolo, con su círculo mítico y con su culto. (p. 91,92)

Apolo Hebdomaios (el de los siete días) o Hebdomagetes (aquel cuya fiesta se celebra al séptimo día), Apolo el de los *siete* rayos de luz, y de la lira de las *siete* cuerdas, Apolo quien recibía culto de *siete* chicos y *siete* chicas es al fin y al cabo el referente por antonomasia de los *Siete Sabios* a los cuales el oráculo de Delfos “una especie de centro intelectual del saber en el mundo arcaico de las polis griegas” (Engels, 2012, p.92), se piensa, brindó autoridad y quien además recibió las *máximas de sabiduría* que Platón mencionó líneas antes.

Resumiendo, diremos que la conexión con lo divino expresado en el *siete* es *condición suficiente* que posiciona a nuestros sabios en una alta jerarquía axiológica dentro del colectivo griego; la *condición necesaria*, por su parte, sería la *utilidad social* que efectivamente cumplieron al dar leyes de convivencia.

2.1.2. Vida Práctica

Sin la muestra fehaciente del discurso de estos hombres antiguos el prestigio concedido tanto por mortales como no mortales se hubiese desvanecido en la inconsecuencia de sus acciones; sin embargo, esto no sucedió. La *vida práctica* fue llevada, al decir de los testimonios, de tal manera que se encontraron pocas o ninguna fisura en ellos. Diogenes Laercio es nuestra principal fuente al respecto.

Todo el Libro I, exceptuando el Prólogo, de su *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* nos narra los avatares de los sabios, vemos así a un Θαλῆς cual asesor político desaconsejar una alianza entre Mileto y el rey Creso pues eso significaría la destrucción de su polis (DL 1.25). A un Solón fingiendo locura para alentar una vez más desde el ágora a sus compatriotas a luchar contra los megarenses (DL 1.46). Un Pítaco gobernando con orden su natal Mitilene mediante leyes (DL 1.75) y así una vasta cantidad de anécdotas que nos reflejan en actos el prestigio ganado.

El académico alemán Johannes Engels en su libro *Los Siete Sabios de Grecia* nos resumirá los rasgos característicos de los sabios en las siguientes oraciones:

Hay tres características comunes a los sabios: en su mayoría fueron también poetas, desempeñaron una actividad político-social muy visible en sus polis y todos ellos fueron, en el sentido de nuestros estudios culturales modernos y de la antropología social, *performers*. En estas disciplinas, se entiende por «performance» la aparición pública en ocasiones importantes, empleando palabras o gestos en el marco de determinadas convenciones y exponiéndose a la reacción crítica del público (Engels, 2012, p.105).

Desde nuestro estudio sobre lo griego difícilmente podríamos llamar *performers* a los sabios. Con todo lo cauto que es Engels (2012) consideramos que usar tal término citando disciplinas modernas puede prestarse a anacronismos y confusiones. Por lo demás, coincidimos con él al señalar el

aspecto poético y político-social que no pasó desapercibido por las polis que los engendraron.

Fraternidad Panhelénica. Una faceta muy celebrada de los sabios es su *cordialidad* recíproca. Lo cual contrasta con ambientes donde el intelecto es soberano. García Gual (1989) nos dice

Mientras que los filósofos – y también los poetas – suelen contradecirse, porque sustentan visiones propias del mundo, opuestas entre sí, los Sabios parecen estar bien avenidos, porque comparten una concepción de la vida. Buscan el orden, la paz y concordia, el provecho comercial, la moderación, en fin, unos ideales mínimos de la utilidad comunitaria. Hablan un mismo lenguaje y las máximas son atribuidas a uno u otro, con vacilaciones tradicionales, debidas en parte, a su perspectiva común y su dudoso personalismo (p.38, 39).

De hecho Plutarco, en la línea de la literatura simposíaca ha legado una ficción literaria titulada *Banquete de los Siete Sabios* que nos revela hasta qué punto se les consideraba fraternos a estos personajes. Sin ir más lejos el propio Diogenes Laercio en la ya mencionada sección que le dedica a los sabios griegos adjunta al final de casi toda biografía cartas que se escribirían entre ellos.

Una muestra más de esta identificación de los sabios como un grupo cohesionado y cordial lo podemos encontrar en las representaciones pictográficas que nos llegan del mundo antiguo. Las Gráficos N° 1 y 2 son una clara muestra de esta imaginaria respecto a los sabios

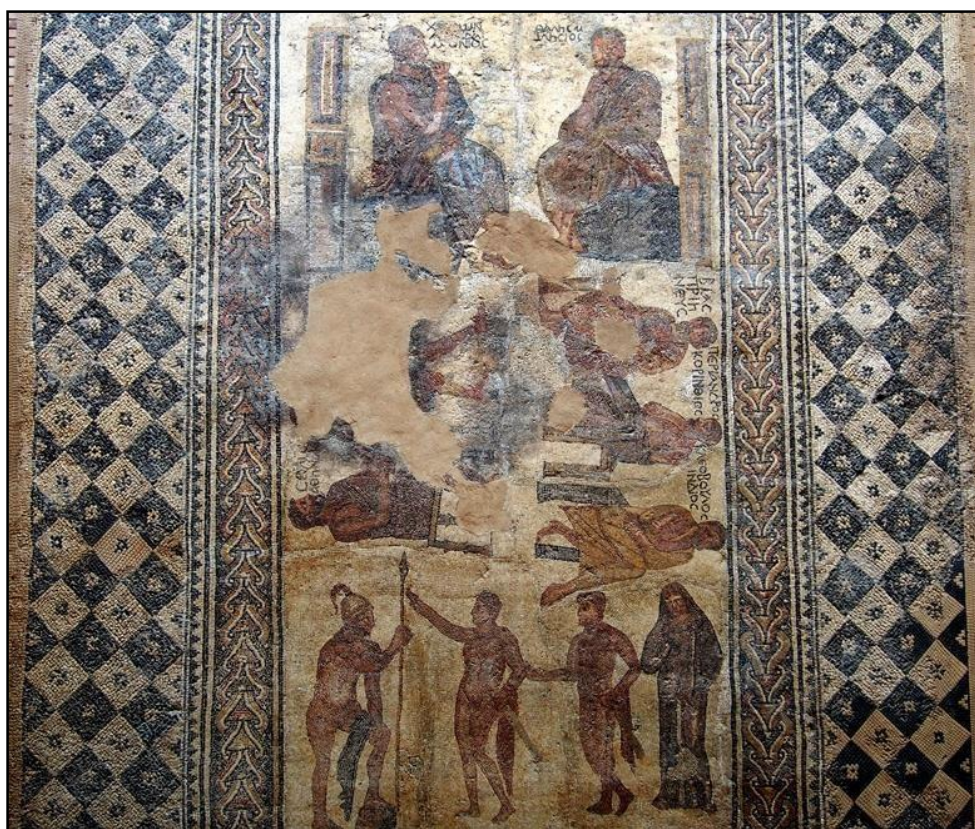
Gráfico N° 1 Siete Sabios. Mosaico romano de Suweydie



Fechado en el siglo III a.C. Recuperado de:

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5a/NMBSevenSagesMosaicBaalbekRectified.jpg>

Gráfico N° 2 Mosaico de los siete sabios, siglo IV dC



Encontrado en la calle Holguín de Mérida, Sala VII, Museo Nacional de Arte Romano en Mérida.

Recuperado de: <https://viajarconelarte.blogspot.com/2016/12/una-visita-al-museo-nacional-de-arte.html>

Estos testimonios, al que podíamos incluir también a Heródoto, son claras pruebas que en un principio la sabiduría no estaba unida al chovinismo de la Época Clásica pues incluso entre los siete se contaba a un no griego (Anacarsis el escita) además de polis poco importantes en el plano político o militar.

«Sabio sólo es dios»: el Trípode de la Concordia. La anécdota concluyente a este breve recorrido por las máscaras del sabio griego del siglo VI a.C. es la que más ha sido mayormente comentada por todo aquel que haya escrito sobre los Siete Sabios, nos referimos al Trípode (Gráfico N°3) —o en otras versiones la copa de Báticos— que fue el premio que el Oráculo de Delfos designó al *más sabio* de los griegos. Este trípode-copa que simbolizó el favor de Apolo hizo todo lo contrario a la manzana que la diosa Eris destinó a la *más bella*.

Gráfico N° 3 Trípode de bronce



Museo Metropolitano de Arte, Nueva York. [imagen]. Recuperado de "Live of the Eminent Philosophers" (2018)

En el relato que nos presenta Laercio (D.L. I. 27-33) se nos dice que los hombres de sabiduría al elegir al *más sabio* de entre ellos mostraron gran humildad propia de una persona virtuosa. De hecho, cuentan que la competencia por tal objeto de culto fue más que una *disputa* un *reconocimiento* entre todos y cada uno de los sabios de la mucha estima y respeto que se tenían entre sí. Hay variadas versiones de lo que ocurrió al final de este "concurso" pero todos nos dan el mismo mensaje: «Sabio sólo es dios». Esto

va de acuerdo con la manera griega de ver a lo supremo. Ya Vernant (1995) nos decía que “una de las reglas fundamentales de la sabiduría griega relativa a las relaciones con los dioses es que el hombre no puede pretender en modo alguno igualarse a ellos (p.16)”. Así pues Apolo será siempre el representante máximo de σοφία y los sabios instrumentos divinos que lo reafirman.

La siguiente imagen (Gráfico N°4) nos muestra en su representación algo de la ambigüedad que tenemos respecto a las fuentes sobre quien realmente logró hacerse con el trípode de Apolo cuyo arco, lira y trípode son símbolos de su poder. Como ya vimos Θαλῆς es en la mayor parte de los relatos el sabio adecuado para este objeto; sin embargo, otros textos también comentan que fue Pitágoras quien finalmente quedó en posesión de la reliquia apolínea. Sea como fuere es el dios a quien siempre vuelve tal trípode pues sólo él es *sabio*.

Gráfico N° 4 Mural: Los comienzos de la Filosofía Griega



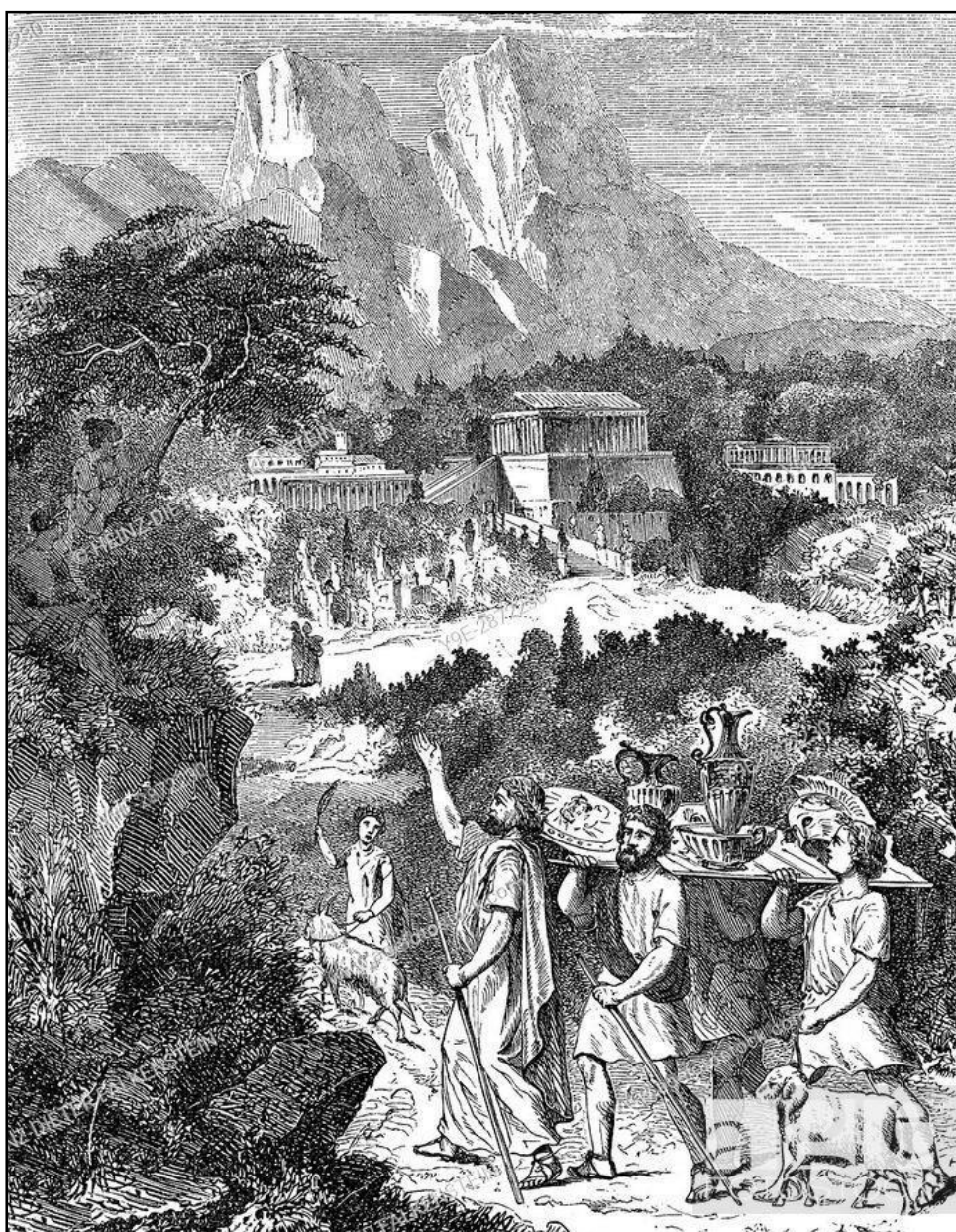
Detalle del Mural de la Fachada Izquierda (Atenas, Universidad Nacional y Kapodistrian de Atenas).

Recuperado de:

https://nibiryukov.mgimo.ru/nb_pinacoteca/nb_pinacoteca_painting/nb_pinacoteca_lebiedzki_the_beginnings_of_greek_philosophy.jpg

Por otra parte, la siguiente imagen es una representación de cómo se ha imaginado este reconocimiento público que Θαλῆς hiciera al dios griego Apolo llevando el trofeo de la sabiduría (en este caso la copa) entre demás ofrendas al Templo que está en Delfos.

Gráfico N° 5 Θαλῆς y el Templo de Apolo en Delfos, Antigua Grecia



Recuperado de:

<https://previews.agefotostock.com/previewimage/medibigoff/5ae1acdbcd10f3420878990cc012d151/y9e-2872230.jpg>

2.1.3. Las Sentencias

Una vez estudiados los actos de sabiduría pasemos a las palabras que concedieron reputada fama a nuestros personajes. Los apotegmas, las *sentencias*, también llamadas *máximas*, *aforismos*, entre otros¹⁴ son patrimonio de toda la humanidad y prácticamente omnipresentes pues brotaron tanto en la China antigua (Confucio, Lao Tse), en Asia e India (Jesús de Nazaret, Buda), en el ande incaico (Pachacutec) y en todo lugar donde los pueblos hayan tenido la necesidad de educación siguiendo modelos de virtud¹⁵.

Especialmente en Grecia las sentencias adjudicadas a los Siete Sabios se destacan formalmente por su *brevedad*, *cadencia* y *profundidad*. Engels (2012) prefiere los términos *estructura modesta* (que no es otra cosa que su brevedad), *facilidad memorística* (debido a su cadencia, según postulamos) y *amplia influencia ética* (a causa de su profundidad¹⁶).

Estas características propias de la *literatura sapiencial o gnómica* se decantan por “expresar conocimiento tradicional basado en la experiencia, y abarca[n] el sentido general de la vida humana” (Gispert-Sauch Colls, 2016, p.112). Para reforzar el sentido útil de las *paremias* la profesora de lenguas griega y latina, y maestra Gispert-Sauch Colls (2016), nos recuerda que

más que un conocimiento especulativo, es un saber práctico, al que se añade la característica de su expresión: es breve, concisa, con una finalidad ética y moral. (...) [Por lo demás] [!]os proverbios expresan una actitud ante la vida; es la inteligencia práctica que comprende destreza y habilidad, astucia e ingenio (...) normas de conducta vinculadas a la toma de decisiones éticas. (p.112, 113)

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος y compañía inscritos entre la tradición oral y los comienzos de la escritura serán quienes manifiesten en sus frases de pocas palabras y mucho sentido una sabiduría vital que muestra la fuerza de un logos

¹⁴ En nuestro idioma tenemos palabras que a pesar de tener un origen etimológico distinto o de sus variados matices semánticos como nos dice Dañino (2002) son consideradas sinónimas, nos referimos a los proverbios, paremias, dichos, refranes y adagios.

¹⁵ Un gran trabajo de recopilación y estudio de refranes lo ha realizado el *Centro Virtual Cervantes* que ha creado la siguiente página web donde se pueden consultar y comparar diversos aforismos de diversos lugares: <https://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/Default.aspx>

¹⁶ Aunque también es cierto que no necesariamente algo que sea *popularmente ético* sea *profundo*. La justificación de la pretendida *bentonicidad* (sustantivo que proviene del griego βένθος, fondo [de mar], utilizado mayormente en la ecología y empleado en nuestro medio por el polígrafo Marco Aurelio Denegri (2006) se usa para designar a persona de densa profundidad que también serían *acrófilas*, es decir amantes de las alturas) la daremos en el transcurso de la exposición.

no estático que se dirige a las normas de conducta y a una ética cotidiana para una mejor convivencia.

Y dado que ciertamente la creación refleja rasgos de quien crea siempre es posible encontrar una estrecha relación entre las *sentencias* y la *vida cotidiana* de los conciudadanos de los sabios. Si las *palabras* que ellos emiten se distinguen por ser *breves, cadentes y profundas* en consecuencia ellos deberían ser también *breves, cadentes y profundos*. Recordemos que asumimos la coherencia como criterio para evaluarlos.

Empecemos por la aludida profundidad, dónde está tal cosa en ellos. Fijémonos en el *Protágoras* platónico ya citado (342e- 343b) donde se destaca *la capacidad de pronunciar frases propias de una persona perfectamente educada*. Persona educada y que educa no solo a uno sino a muchos pueblos lo hace desde su hondura, desde su *profundidad*. Y ya que estamos en el mundo antiguo esta educación, según el paradigma, se refiere a normas para una vida armoniosa. Sintetizando, se centra en ahondar el plano *ético-político*.

La *cadencia*, el bello *ritmo* que permite memorizar, se puede observar en el cultivo de la *poesía* que según fuentes antiguas como Anaxímenes de Lampsaco citado por Diógenes Laercio (I.40) todos cultivaban: Θαλῆς, escritos votivos en verso; Solón, poemas elegíacos; Quilón, metro elegíaco; Pítaco, canciones y elegías; Bías, poemas; Cleóbulo, canciones y adivinanzas; Periandro, poemas didácticos y Anacarsis, poemas comparativos. En fin, podemos decir que para ellos al igual que para Pessoa (1984) *ser poeta no era una ambición* suya sino su *manera de estar* en el mundo¹⁷.

La *brevedad* en los sabios se descubre en su *logos lacónico*, en su lenguaje austero que además los distinguirá de los poetas antiguos a los que desplazarán, pero conservando su σωφροσύνη, sensatez. Esta singular manera de expresarse sumada a la claridad¹⁸ y a lo certero de su decir muestra

¹⁷ El poeta-filósofo de los heterónimos en la persona de Alberto Caeiro nos dice específicamente “Não tenho ambições nem desejos. /Ser poeta não é uma ambição minha. /É a minha maneira de estar sózinho”. “No tengo ambiciones ni deseos. /Ser poeta no es una ambición mía. /Es mi manera de estar solo”. (Pablo de Barco, 1984, p.32-33)

¹⁸ Hemos de resaltar esta característica que permite una comunicación fluida entre emisor-receptor y que no se encuentra a pesar de su brevedad en los dichos de Heráclito, σκοτεινός (el oscuro), o en

la *utilidad* del consejo pues *va al grano*, como decimos coloquialmente. Si bien, como defienden algunos autores la *brevedad* permitiría la *memorización* creemos que esta función la cumple mejor la *cadencia* pues lo estético es memorable, en cambio lo breve no siempre lo es. Lo breve, en cambio, está más cerca de lo práctico, esto es, lo inmediato.

En resumen, las sentencias al ser *breves* son *prácticas*, al ser *cadentes* son *estéticas y memorables*, y al ser *profundas* se dirigen al aspecto *ético-político* de lo humano. Propiedades que reflejan aspectos personales de los sabios: prácticos, estéticos y profundos.

Esta forma de transmitir conocimientos ha mostrado tal vigorosidad que personajes de todas épocas y lugares se han visto seducidos a crear aforismos que condensan en su brevedad los abismos de su ser. Nos referimos por mencionar sólo a algunos a Schopenhauer y sus *Aforismos sobre el arte de vivir*; Nietzsche, en la primera parte del *Crepúsculo de los ídolos*; Wittgenstein con su *Tractatus Lógico-Philosophicus* entre otros muchos de diversos campos del conocimiento como la política, la física, la economía, la historia y todo lugar donde la inteligencia es puesta a prueba. Ellos como se dice en *Así hablaba Zaratustra* no quieren ser leídos sino aprendidos de memoria.

Ahora pasando a *los temas* que tratan las sentencias vemos una gran variedad de tópicos apuntando a una convivencia armoniosa tanto entre ciudadanos, familiares y con uno mismo. Recordemos que los asuntos prácticos se resolvían en la experiencia de vida, experiencia que hecha logos devino en dichos memorables que Estobeo recopiló y que tanto Hermann Diels, Walther Kranz (1960) como los actuales André Laks y Glenn Most (2016) incorporan respectivamente en sus *Die Fragmente der Vorsokratiker* y *Early Greek Philosophy*.

Desde la academia de habla hispana Gispert-Sauch Colls (2016) ha postulado una interesante categorización de las máximas no solo de los Siete Sabios sino también de las tradiciones hebreas y españolas. Tal clasificación se basa en los siguientes criterios: conocimiento, palabra, acción, moderación,

algunas de las indicaciones del Oráculo delfico pues estos tenían una intención distinta al beneficio práctico e inmediato.

justicia, fortaleza y relaciones con los semejantes. Para cada ítem la autora clasifica las sentencias que más se adecuan a tal orden. Por su parte, el ya conocido Engels (2012) señala que

[L]as sentencias de estos sabios suelen recoger las normas no escritas o escritas de la época, relativas, por ejemplo, a la convivencia de los ciudadanos en los pueblos y en las primeras polis (...), [a] la vida en comunidades de vecinos y familias, a obligaciones religiosas para con los dioses y los difuntos o a las relaciones entre cónyuges, padres e hijos, amigos y enemigos... en definitiva, a los aspectos fundamentales del ordenamiento social de la Hélade arcaica. (p.103)

Convenimos en aceptar tales ordenes que permitirán sintetizar tanto jurídica como socialmente a la Grecia de finales del siglo VII e inicios del siglo VI a.C. pero también advertimos que estos ordenamientos podrían ser incluso más contundentes si tomamos como eje la referencia platónica de *la mediocridad y el autoconocimiento*.

En primer lugar, debemos entender la *mediocridad* en su sentido original, es decir, en la constancia en permanecer en el centro mutable de los extremos deficientes o perfectos. Tal centro se elige con referencia a uno mismo, no es pues una medida inamovible ni prefijada. El término medio será entonces la norma que regirá la esfera práctica de la vida. Las frases “Μηδέν ἄγαν”, Nada en demasía” que dirá Solón de Atenas; “μέτρῳ χρῶ”, “usa la medida” como recomendación Θαλῆς ὁ Μιλήσιος; y “Μέτρον ἄριστον”, “la medida es lo mejor” que sentenciará Cleóbulo de Lindos son claras muestras de tal afirmación.

Al mencionar *mediocridad* no alabamos a la bajeza, la falta de calidad ni a la podredumbre. De hecho, ser mediocres entendido como practicar la dorada medida puede traer muchos beneficios. Ya lo decía Horacio en Carmina, II, versos 5-12: *Auream quisquis mediocritatem/diliget, tutus caret obsolete/sordibus tecti, caret invidenda/sobrius aula*. Moralejo (2007) traduce: *Quien prefiere el término medio,/que vale lo que el oro,/se libra, seguro, de las miserias de una casa arruinada;/y se libra, sobrio, de un palacio que le valga envidias*.

En suma, la mediocridad insta a la *constancia*, la *paciencia* y a un *realismo práctico* que nos puede curar de falsas expectativas. De las virtudes mencionadas nuestro tiempo que parece haber caído en la treta de los

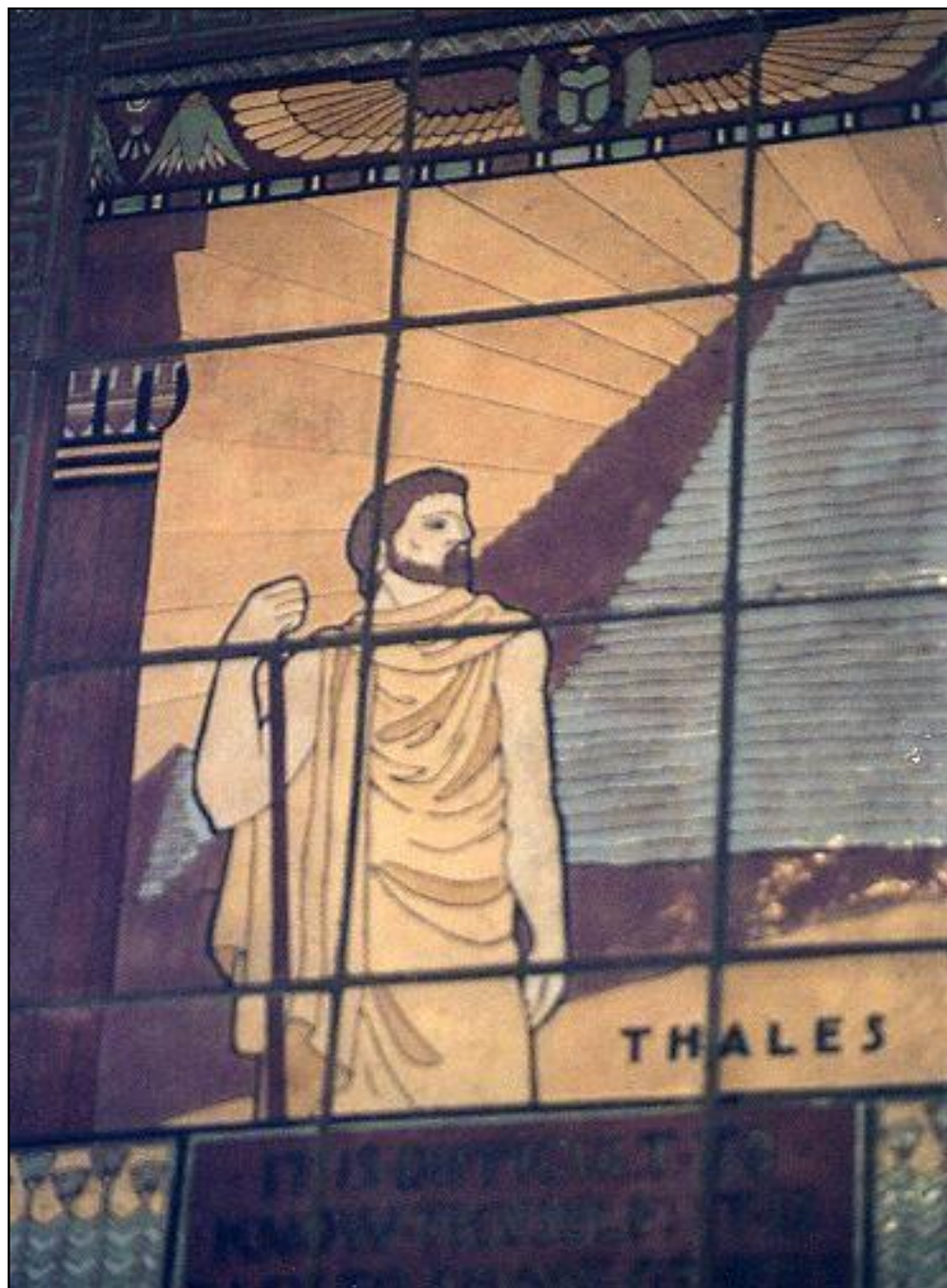
hombres grises de Michael Ende denigra abiertamente la *paciencia* puesto que desea todo para ayer¹⁹.

En segundo lugar, el *autoconocimiento* como consigna de sabiduría es tal vez la faceta más conocida del mundo griego, incluso podemos decir que supera a la anterior pues el adagio *γνῶθι σεαυτόν* latinizado *nosce te ipsum* y castellanizado *conócete a ti mismo* ha sido atribuido a diversos autores griegos e incluso se postula que viene de un remoto pasado. Por ello querer encontrar al creador original sería infructuoso. Al margen de ello el hecho consiste en que esta máxima, fue inscrita en el *pronaos* del templo de *Apolo* en *Delfos*, queriendo decir que es al dios mencionado a quien en última instancia se le debe atribuir tal sabiduría.

Una prueba pictórica, en el Gráfico N° 6 nos dice una vez más cómo es que esta indicación del *autoconocimiento* fue anexada por tradición al primero de los siete sabios. La primera noticia al respecto la encontramos en *Diógenes Laercio* I. 36 "ἐρωτηθεὶς τί δύσκολον, ἔφη, "τὸ ἑαυτὸν γινῶναι:" τί δὲ εὐκόλον "τὸ ἄλλῳ ὑποθέσθαι:" ". García Gual (2007) traduce: "A la pregunta de ¿qué es difícil?, dijo: «El conocerse a sí mismo». Y ¿qué fácil?: «Aconsejar a otro»."

Gráfico N° 6 Θαλῆς, Mosaico en la Biblioteca James Harmon Hoose

¹⁹ Ante tal consigna ya hay voces como la del profesor *Nuccio Ordine* quien tomando a los clásicos como bandera reclaman un *Elogio de la lentitud y de los saberes inútiles*, véase por ejemplo esta conferencia: <https://www.youtube.com/watch?v=X7EcK7kYSgE>. Nosotros incorporaríamos, según la ética de estos sabios, un justificado elogio de la mediocridad además de recordar junto al compositor y músico peruano Lorenzo Zolezzi Cárdenas y los Olaya Sound System que con paciencia y sin apuro podemos avanzar (https://www.youtube.com/watch?v=FPxou2qr_kc).



La inscripción que aparece debajo de él dice: "It is difficult to know thyself, it is easy to advise others.". En español: "Es difícil conocerse a sí mismo, es fácil aconsejar a otros." (Los Angeles, The University of Southern California, Mudd Hall of Philosophy; mosaicos, excepto dos no identificados, diseñado por Ralph Carlin Flewelling, tema e inscripciones sugeridas por Ralph Tyler Flewelling, 1871-1960). Recuperado de: https://nibiryukov.mgimo.ru/nb_pinacoteca/nb_pinacoteca_other/nb_mosaics_flewelling_ralph_carlin_thales.jpg

Como se puede intuir múltiples interpretaciones se han dado al "conócete a ti mismo" y no pretendemos dar la explicación última pues fijar su significado sería un acto reduccionista. Diremos, eso sí, con Jiddu Krishnamurti

que el sendero del auto conocerse no tiene fin. Lo cual no implica no recorrerlo sino todo lo contrario. Requerimos encaminarnos en él pues es la mejor manera de aprender sobre nuestra compleja naturaleza humana.

Regreso de la Sabiduría Ctónica. Además de *la forma* en que las máximas se han expresado es en el *fondo* donde podemos encontrar tesoros interesantes para toda época. ¿Por qué sino han sido rememoradas una y otra vez hasta llegar a nuestro ahora? Ante esta pregunta por su atemporalidad se han dado muchas hipótesis.

Una posible respuesta nos viene de Engels (2012) quien menciona

[I]a concisión y la tendencia a ofrecer una visión práctica para la existencia, siempre con los pies en el suelo, que caracterizan a muchas sentencias de los sabios, encuentran su correspondencia en la sabiduría cotidiana y en los refranes de las sociedades agrícolas sencillas. (p.102)

la cual sorprende en un primer momento pues

salvo en el caso de Misón (y, desde otra perspectiva, de Anacarsis el Escita), los Siete Sabios pertenecen al mundo de las polis, muy desarrolladas en la Época Arcaica: Solón, Bías, Tales o Periandro no responden en absoluto al tópico de un «campesino provinciano». (p.102)

Por lo tanto, vemos la recuperación de una *sabiduría* que procede de la *tierra*. Es desde allí que la vida en la ciudad logra equilibrarse; sin embargo, consideramos que tomando los análisis hechos por la psicología analítica del último siglo creemos que la explicación se vuelve más concisa.

Al tomar en cuenta la psiquis antigua y los mecanismos en cómo se muestran en el inconsciente colectivo el psicólogo y psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, autor de gran pericia filosófica, permite acercarnos a una comprensión de los dichos de sabiduría mediante una interpretación que le da a un escrito de Nietzsche donde menciona a una intrigante *sabiduría ctónica*.

En el estudio titulado *Sobre el Zarathustra de Nietzsche*, Jung (1934) interpreta al *águila* y la *serpiente* del *profeta del eterno retorno* de la siguiente manera:

the serpent is the age-old representative of the lower worlds, of the belly with its contents and the intestines, for instance. It is the peristaltic movement, it is the personification of the sympathetic system, as it were. Therefore, it is always the personification of whatever comes from the body, sexuality and every vital physical function; also all the facts of reality, that things cost money or that your room is

overheated, that your bed is hard, that your clothes are expensive (...)all these things are chthonic.²⁰ (p.18)

Lo ctónico sería entonces una *representación de lo corporal* y de lo que nos proporciona el mismo, es decir, de las *impresiones de los sentidos*, de todo lo que podemos experimentar en base a ellos. Lo empírico de nuestra vida.

Siendo así, los sabios, al traer de vuelta la manera ctónica de entender el cosmos humano recuperaron la porción ausente y necesaria aquel tiempo, una dote de sabiduría que se aunara con la reciente situación política en la ciudad. Postulamos pues que lo ctónico caló en la mente griega a través de las máximas de *los siete* ya que las cosas prácticas necesitaban atención.

En resumen, los sabios griegos del siglo VI a.C. —como hombres ctónicos— mantendrán el equilibrio entre la sofisticación y la modestia que ahora surge de la mano de los sabios, *hombres ctónicos*. Que bajo metáforas jungianas y símbolos del inconsciente serían *hombres serpientes*. Astutos y consejeros, ligados al terruño ético-político de la Grecia antigua²¹.

Para cerrar esta semblanza sobre los sabios transcribamos unos versos del poeta Antípadro de Sidón (A.P. VII, 81) quien, al recordarlos cuatro siglos luego de sus muertes, canta así.

Ἐπὰ σοφῶν, Κλεόβουλε, σὲ μὲν τεκνώσατο Λίνδος·/φατὶ δὲ Σισυφία χθῶν Περίανδρον
ἔχειν·/Πιπτακὸν ἂ Μιτυλαῖνα· Βίαντα δὲ δῖα Πριήνη·/Μίλητος δὲ Θαλῆν, ἄκρον ἔρεισμα
Δίκας·/ἂ Σπάρτα Χίλωνα· Σόλωνα δὲ Κεκροπίς αἶα,/πάντας ἀριζάλου σωφροσύνας
φύλακας

²⁰ Traducimos: la serpiente es el representante secular de los mundos inferiores, del vientre con su contenido y los intestinos, por ejemplo. Es el movimiento peristáltico, es la personificación del sistema simpático, por así decirlo. Por lo tanto, siempre es la personificación de todo lo que viene del cuerpo, la sexualidad y cada función física fundamental; también todos los hechos de la realidad, que las cosas cuestan dinero o que la habitación está caliente, que tu cama es dura, que tus ropas son caras (...) todas estas cosas son ctónicas.

²¹ Continuando con la metáfora, si en Grecia postulamos que los *siete sabios* fueron la *serpiente* ¿quiénes representarían al águila? Los más cerca al terreno celestial que podemos ubicar serían los poetas. Así la imagen se completa. Mientras los *poetas especulativos* se elevan cual *águila*, los sabios prácticos se sostienen en la tierra. Si lo *intuitivo* y lo *instintivo* viajan por su lado, los opuestos requerirán alguna vez encontrarse ¿quién es pues tanto águila como serpiente? En palabras de Campbell & Moyers (1991)

The serpent bound to the earth, the Eagle in spiritual flight isn't it that conflict something we all experience? And then, when the two amalgamate, we get a wonderful dragon, a serpent with wings. All over the earth people recognize these images. (p.45)

La serpiente con alas, la unión de los opuestos estaría en este siglo VI a.C. en los *sabios prácticos* que hacen *teoría*, en otras palabras en los *héroes eróticos*, ἐρώσοφος.

Traducimos:

De lo siete sabios, Cleóbulo, Lindos te dio a luz./Reclama, por su cuenta, la tierra de Sísifo a Periendo como suyo./Mitilene, a Pítaco./Priene, a Bías./Mileto, a Tales, excelso soporte de justicia./Esparta, a Quilón. La tierra de los Cecropios, a Solón./Todos ellos guardianes de brillante prudencia.

2.2. *Περὶ Σοφίας, La Sofía Primigenia*

Luego de estudiar a los *siete* y sus celeberrimos actos en favor de los helenos volvamos la mirada a una figura de fondo que ha estado acompañando nuestra disertación de modo sutil. Un personaje quien hace que tanto discurso como forma de vida antes mencionados sean posibles. Nos referimos a *sofía*.

En griego antiguo el vocablo con todo y artículo se escribe *ἡ σοφία*. Palabra completamente femenina. Esta peculiaridad será nuestro punto de partida pues más allá de una mera categoría gramatical el hecho que se distinga a *la sabiduría* como *mujer* nos da una información valiosísima acerca de una manera de cómo se comprendió a la *femineidad*²² desde épocas antiguas.

Por ello, nos embarcaremos ahora en un recorrido que comprenderá historia, mitología y religión de tiempos idos con el afán de develar de donde viene esa predilección por tomar a la mujer como referencia para *lo respetable que guarda un valor intrínseco*, características propias de la sabiduría.

En primer lugar, comenzaremos por el plano prehistórico e histórico que siguiendo una estructura cronológica comentada nos dará el marco objetivo para defender nuestras posteriores tesis sobre el concepto de mujer en tiempos remotos.

En segundo lugar, comprenderemos al ámbito mítico y religioso donde ser ira detallando las metáforas referentes a la mujer y la naturaleza que cautivó la mentalidad humana desde las primeras culturas en el mediterráneo hasta épocas recientes.

²² La raíz de esta palabra es por lo demás interesante. Etimológicamente *fé-mina* contiene el término indoeuropeo *dhe(i)* “mamar”, “amamantar”, presente en palabras griegas como *θήλυς* (hembra) *θηλάζω* (amamantar) y en las latinas como *felix*, *fecundus*, *filus* entre otras; y el sufijo *mina*, un participio medio. Por ello, *fémína* significaría etimológicamente hablando “la que amamanta” (Menoyo, s.f.), la que da pecho alimentando. El sentido de nutrición tácito en el vocablo lo exploraremos con sus respectivas connotaciones religiosas y mitológicas en los apartados que vienen.

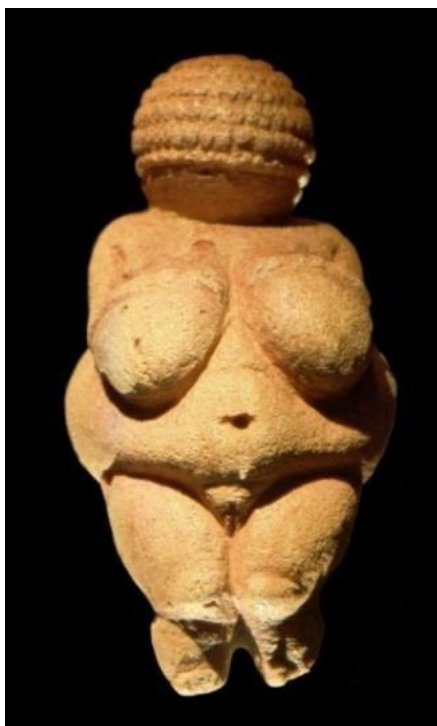
En tercer lugar, el ámbito interpretativo resumirá a la vez que adicionará los resultados de aceptar la tesis que se ha venido trabajando en las secciones anteriores, la mujer como distintivo de la totalidad.

Por último, si bien el estudio presentado transita por senderos periféricos al filosófico académico los juzgamos necesarios puesto que pone en juego *el sentido de la sabiduría* tomando como base a las expresiones los frutos del espíritu humano de todos los tiempos que dieron a entender a *la mujer* como el misterio último que orienta y justifica nuestro *ser en el mundo*.

2.2.1. El Ámbito Prehistórico e Histórico

La Edad de Piedra. Nuestro primer contacto con la antigüedad de lo femenino en la prehistoria data de los años 30 000 a.C. al 10 000 a.C. fecha en la cual se ubican las pequeñas «venus» desnudas. En ellas, la figura de la hembra humana es fácilmente reconocible. Se acentúan, como veremos en el Gráfico N°7, claramente las partes biológicas que dan y mantienen la vida, mientras que su rostro es una completa incógnita.

Gráfico N° 7 Venus de Willendorf



Museo de Historia Natural de Viena. [imagen]. Recuperado de <https://www.nhm-wien.ac.at/jart/prj3/nhm-resp/main.jart>

¿Qué podría significar esto? Al respecto hay múltiples teorías que no tocaremos aquí. Lo que sí haremos es proveernos de las tesis del reconocido erudito y mitólogo Joseph Campbell quien, luego de estudiar el trabajo de la arqueomitológica Marija Gimbutas, menciona:

[las] pequeñas figuras de «Venus», que tan bien conocemos hoy, representan [a] la hembra simplemente desnuda. Su cuerpo es su magia: invoca al macho y al mismo tiempo es receptáculo de la vida humana, Por lo tanto, la magia de la mujer es primaria y natural. Por el contrario, el macho aparece siempre representando algún papel en concreto, desempeñando cierta función o actividad. (De hecho, todavía hoy seguimos acercándonos y contemplando a la mujer en función de parámetros de belleza y al hombre en función de lo que es capaz de hacer, de lo que ha hecho, de cuál es su trabajo) (Campbell. 2019, p.19)

Encontramos mucho sentido en estas palabras pues al margen de los cánones estéticos posiblemente controversiales hoy en día, el encanto del cuerpo desnudo *la mujer* es una constante en el *arte* que ha hecho época. No obstante, este hecho queda también de lado si comprendemos que la magia *primaria y natural*, mencionada el autor, contrasta con el papel *del hombre* primitivo.

Campbell (2019) defiende que a *la mujer* de la prehistoria sólo le bastaba mostrarse *desnuda* para invocar lo *natural y primario* en ella, mientras que *el hombre* requirió asociarse siempre con una actividad que le de relevancia. En otras palabras la magia femenina de la desnudes se asoció directamente con su capacidad de seducir y generar vida (y ya que esto primaba el rostro quedaba en segundo plano) de ahí su justificación ontológica. Por su parte, el hombre, al carecer de la facultad de engendrar debió mostrar su ser a través de actividades externas para tener sentido. La mujer guarda un reconocimiento axiológico *intrínseca*, el hombre no.

Ahora, otro hecho relevante lo encontramos en la contextualización de estas pequeñas «venus» que “no se han hallado en las grandes cuevas pintadas (...) sino en las moradas donde habitaban familias” (Campbell, 2019, p.19). Es decir, las personas de paleolítico convivían con ellas, las tenían diariamente presentes en cada actividad que realizaban, incluso podemos sospechar que le guardaban un gran respeto pues no se han encontrado rasgos de violencia contra ellas. Había, por ende, un claro reconocimiento de la magia femenina.

En nuestra época quien dedicó su vida entera a entender el simbolismo no sólo de las «venus» sino de muchos otros vestigios prehistóricos relacionados con la imagen femenina fue Marija Gimbutas, reconocida arqueóloga proveniente de Vilna, Lituania quien en 1989 publicó *El lenguaje de la diosa*, obra cumbre de la *arqueomitología*, disciplina fundada también por ella, y que otorgó al mundo un sistema de comprensión del lenguaje prehistórico de la Europa primitiva nunca antes visto.

De hecho, Gimbutas (1996) misma dijo en la introducción de su libro que su propósito es “[presentar una] «escritura» pictórica de la religión de la Gran Diosa en la Vieja Europa, consistente en signos, símbolos e imágenes de divinidades. [Pues estos] son vitales para cualquier intento de comprender, realmente, tanto la religión como la mitología occidental” (p. xv). He ahí su imprescindible legado.

Asimismo, Gimbutas (1996) mediante el análisis de símbolos e imágenes que constituyen “la gramática y la sintaxis de una especie de metalenguaje con el que se transmite toda una compleja constelación de significados que revelan la percepción básica del mundo cultural de la Europa primitiva (la pre-indoeuropea)” (p. xv) trata de descifrar el orden intrínseco de estas representaciones de la *Diosa* prehistórica encontrando en su recorrido dos temas principales acerca de su simbolismo. Estos son el *misterio del nacimiento y la muerte*; y la *renovación de la vida*, no sólo humana, sino del planeta y del cosmos.

Por último, no olvidemos mencionar las singularidades de la Diosa que se revelan en su lenguaje gráfico.

[Los] símbolos e imágenes se agolpan en torno a la Diosa partogenética (auto-generadora) y sus funciones básicas como Donante de Vida o Portadora de la Muerte, y no menos importante, como Regeneradora de la Madre Tierra, la Diosa de la fertilidad, joven y vieja, que surge y muere con la vida vegetal. Ella era la única fuente de vida, la cual tomaba su energía de manantiales, pozos, del sol, de la luna y de la tierra húmeda. Este conjunto de símbolos representa un tiempo mítico que es cíclico, no lineal. (Gimbutas, 1996, p.xix)

Teniendo conocimiento de estas primicias desde la reflexión del pensamiento estamos lejos de minimizar el enorme trabajo de la profesora Gimbutas (1996) que sería en palabras del mismo Campbell (2019) un

equivalente “al desciframiento de la piedra de Rosetta [por] Jean-François Champollion” (p.387). Pues del mismo modo que en aquel tiempo se pudo tener la llave para comprender los tesoros de la religión y cultura egipcia, en los nuestros con este nuevo glosario estaremos mejor capacitados para ir hacia las raíces más profundas de la pre-historia—ser realmente radicales—e interpretar con más amplitud el antiguo sistema de creencias de los primeros pobladores de Asia y Europa, y por qué no del mundo entero.

Momentáneamente tomaremos para las demás secciones de este estudio solamente los aspectos de la Diosa relacionado con el *misterio del nacimiento y la muerte*, y la *renovación de la vida en su totalidad* que manifiesta, como dice la autora, un tiempo circular propio del mito. Además, tales temáticas: la muerte, la vida y el tiempo, muy al margen de nuestra investigación, son medulares en la reflexión humana en toda época y lugar por lo que no pueden ser dejadas de lado.

Avanzando con la propuesta de Gimbutas (1996), hemos mencionado que el papel del hombre se relacionó siempre a una actividad que le daba sentido. Pues con el tiempo surgió un conflicto muy al dialéctico estilo *amo-esclavo* donde la sociedad masculina reclamó progresivamente primacía. Entonces, el pacífico régimen de la Diosa fue alterado y unas tensiones sucedieron a otras llegando inclusive a estallidos de violencia física. La evidencia la encontramos en las mitologías de buen número de sociedades primitivas. Concretamente

hallamos el siguiente tipo de leyenda: en el origen, todo el poder mágico residía en manos de las mujeres; entonces los hombres las mataron a todas y mantuvieron con vida tan sólo a las más jóvenes, a las que nunca enseñaron lo que sus madres sabían, pues los hombres se reservaron ese conocimiento para sí mismos(...). Sin embargo, (...) también se celebran ceremonias rituales masculinas en las que participan las mujeres (...).Entonces se revela la verdad secreta de que en realidad las mujeres son conocedoras de todo acerca de los rituales masculinos, y de que son reconocidas todavía como las poseedoras del poder supremo y esencial. (Campbell, 2019, p.21-22)

Por la lectura de Campbell (2019) entendemos que la violencia masculina no pudo borrar instantáneamente el rastro femenino, pues las mujeres tuvieron por mucho tiempo en secreto los misterios de *la vida, la muerte y el tiempo*. Los hombres lo sabían y optaron por hacer suyos tales tesoros creyendo que así se lo arrebatarían definitivamente a la mujer aunque

en su furor interno reconocían que no encontrarían sino en ellas la fuente de tal poder. Es así que para ejercer control las necesitaban. Fue esta pulsión tal vez lo que logró un acuerdo inicial entre las facultades varoniles y femeninas.

El Periodo Agrícola. El tiempo siguió su recorrido y para los años 10 000 a.C. a 5 000 a.C. se desarrolló el *arte* de la agricultura así como la domesticación de los animales. Las nuevas circunstancias dieron una absoluta autoridad a lo femenino. Esta es la *Edad Dorada* de la Diosa.

No sólo en el sudeste de Europa, Oriente Próximo y Asia alrededor del año 10 000 a. C. sino también en América Central y Perú, cuatro o cinco mil años más tarde se pueden encontrar los primeros centros de agricultura. No importó entonces ni la caza ni la matanza de los animales (actividades esencialmente masculinas)

sino la siembra y la recolección; y puesto que la magia de la Tierra y la de las mujeres son la misma –pues ambas dan la vida y la alimentan–, no sólo el papel de la Diosa pasó a ser de capital interés para la mitología, sino que también aumentó el predicamento de las mujeres. (Campbell, 2019, p.22, 23)

Se reconoció así una semejanza entre *la mujer y la tierra* que hasta hoy nos parece natural pues no decimos *padre tierra* sino *madre tierra*.

De hecho en nuestra actual imagen del mundo lo *femenino* surge automáticamente cuando *personificamos* a la *naturaleza*. Clara muestra de ello son las innumerables obras de arte que hacen del planeta tierra y la mujer como una y la misma persona.

Como ejemplo tenemos al Gráfico N°8, una imagen tomada del siglo XVII que expresa esa conexión íntima entre lo femenino (aquello que alimenta) y el planeta tierra. Las referencias a las mitologías griegas y romanas que decoran el *Emblema II* titulado *Nutrix ejus terra est, La Tierra es su nodriza* hacen soberbia la imagen en pie de la mujer-mundo que amamanta a su criatura humana con un gesto notoriamente maternal.

Gráfico N° 8 Emblema II. Nutrix ejus terra est



Maier, M. (1617) [Imagen]. Recuperado de
https://www.alchemywebsite.com/prints_series_atalanta.html

Comprendiendo que la facultad de dar vida y alimentar fue propiamente femenina y que en tal época la *agricultura* definía la vida humana, entonces evidentemente las *mujeres* y su *misterio intrínseco* fueron quienes cumplieron un papel central en la sociedad de esos tiempos: la magia de la mujer y magia de la tierra fueron las mismas.

Las lecciones que sacamos de esta época las veremos en los siguientes apartados donde trataremos de discernir desde el ámbito mítico-religioso e interpretativo las consecuencias que generó el desarrollo agrícola en la psique humana en general. Adelantamos que se dio paso a una actitud indispensable para el análisis de la cultura griega y de la búsqueda de la verdad en particular.

Recordemos finalmente que en nuestra disertación sobre los sabios titulada *Regreso de la sabiduría ctónica* citamos a Engels (2012) quien resaltaba que

[I]a concisión y la tendencia a ofrecer una visión práctica para la existencia, siempre con los pies en el suelo, que caracterizan a muchas sentencias de los sabios,

encuentran su correspondencia en *la sabiduría cotidiana y en los refranes de las sociedades agrícolas sencillas*. (p.102)

En su momento dijimos que la *sabiduría de la tierra* fue necesaria para equilibrar a la tan caótica polis del siglo VI a.C. Pues bien, bajo esta *perspectiva radical* la situación se enriquece a la vez que se complejiza. La *sabiduría terrestre* deviene ahora, si miramos muy atrás hasta la época agrícola de la humanidad, en *sabiduría femenina*, sabiduría altruista.

Simplemente esto no explica el sentido de *mesura* ni la necesidad de su aparición en épocas tardías pero es un indicio que seguiremos persiguiendo en los párrafos siguientes hasta comprender lo que hasta ahora parece una simple coincidencia.

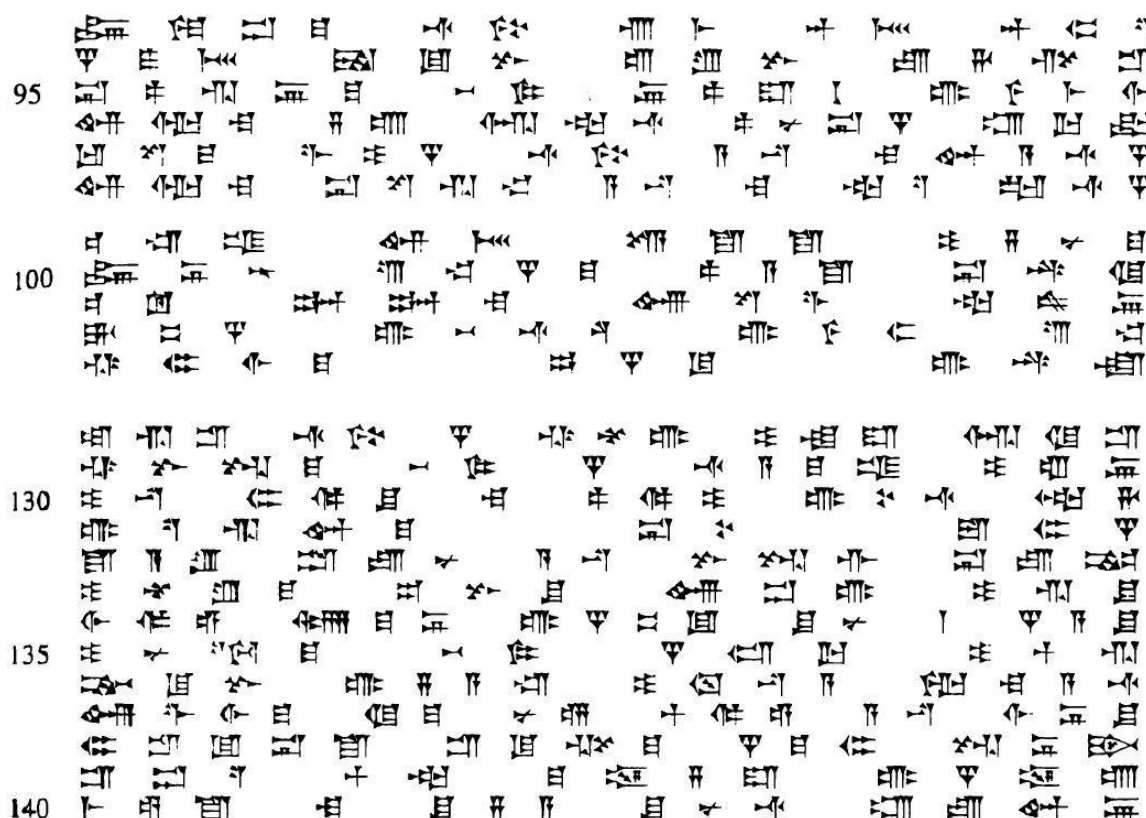
Ataques a la Diosa. Si bien en algunas regiones el culto por lo femenino relacionado con *la agricultura* llegaba a su esplendor en otras *la caza* y el estilo nómade continuaba siendo indispensable para la supervivencia de una tribu. Surge así un segundo conflicto contra la Diosa que será mucho más violento en algunos casos y que llegará a asombrosos acuerdos en otros. Nos ubicamos ahora en los milenios IV, III y II a.C.

Si en los comienzos del paleolítico la Diosa se asociaba a lugares donde habitaban personas, ulteriormente los chamanes y rituales masculinos se asociarán con las grandes cuevas y pinturas (Campbell, 2019, p.340). Por ello podemos decir que la Diosa fue símbolo el hogar mientras que las actividades varoniles se desarrollaron dentro del ámbito de lo externo que permitió al hombre madurar e iniciarse al mundo adulto. Los roles se diferenciaron claramente debido a la primaria labor al que las capacidades de los cuerpo estaban mejor acondicionadas.

No obstante, tal acuerdo se vio obligado a quebrantarse al llegar extranjeros que no conocían sino figuras arquetípicas masculinas. Hablamos de la aparición de los jinetes nómadas y sus dioses. Entre los pueblos semitas tenemos a los dioses Marduk, Ashshur, Yahvé; entre los indoeuropeos, Zeus, Thor, Júpiter e Indra.

Hablando de los primeros podemos ver en su literatura y en la historia que simplemente eliminaron con furia a las diosas y dioses locales con los que

se topaban. En el libro bíblico de 2 Reyes 23:13 la diosa de los cananeos es tildada de «abominación» por el pueblo elegido de Israel quienes exclaman que su Yahvé es el *Dios Único* y no hay otro en toda la tierra (2 Reyes 5:15). Así también, Marduk, dios tutelar de Babilonia, se enfrentó con Tiamat, la diosa Madre. El Enuma Elish tablilla IV 93-103,128-140 dice:



En traducción de Botteró & Kramer (2004):

¡Entonces se enfrentaron, /Tiamat y Marduk, el Sabio de los dioses, /Se trabaron en combate/ Y se encontraron en el cuerpo a cuerpo! / Pero el Señor, habiendo desplegado su red, /La envuelve, /El Después arroja contra ella al Viento malo, /Que la coge por detrás. /Y cuando Tiamat abrió su boca para tragarlo, /El precipita al Viento malo /Para impedirle que cierre sus labios. /Todos los vientos, furiosos, /Le llenaron entonces el vientre /Hasta el punto que su cuerpo se hinchó, /Con su gran boca abierta. /Entonces el lanza su flecha /Y le desgarró la panza, /Le corta el cuerpo por la mitad /Y le abre el vientre. /Así triunfa sobre ella, /Poniendo fin a su vida. (...) /Finalmente, volvió /A Tiamat, que había sido vencida por él /¡Habiéndose, así pues montado el Señor /Sobre la parte inferior de Tiamat, /Con su despiadada maza /Le partió el cráneo; /Después le corta /Las venas, /Que ordenó al Viento del Norte /Llevar el secreto! /Sus padres, al ver esto, /Se llenaron de regocijo y alegría, /Y ellos mismos hicieron que se le llevasen /Ofrendas y presentes. /Con la cabeza descansada, el Señor /Contemplaba el cadáver de Tiamat: /Quería cortar la carne monstruosa /Para fabricar maravillas. /Él la partió en dos /Como un pescado seco, /Y prepara una mitad /A la que curva a modo de cielo, /Y extiende la piel, /Instalando en ella guardias /A los que concede como misión /Impedir que desborden sus aguas. (p.643)

Siendo la historia e influencias de la cultura babilonia un elemento primordial para un acercamiento al mundo antiguo este vestigio escrito nos

sirve de prueba para sustentar una época histórica donde la Diosa es vista como un elemento a ser destruido para instaurar un nuevo orden.

El Gráfico N°9 representa una escena de la batalla divina donde el nuevo dios Marduk muestra su poder al desafiar y vencer al ejercito de Tiamat con el poder de la naturaleza que se le otorgó en forma de armas para tal fin.

Gráfico N° 9 Marduk



Museo Británico de Londres. [imagen]. Recuperado de
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c3/Chaos_Monster_and_Sun_God.png

Queda claro entonces que este enfrentamiento despiadado surgió de los dioses masculinos en contra de los femeninos lo cual nos da indicios de la psicología y cosmovisión oculta tras estos encuentros y que además configuraría otra manera de comprender no sólo de las deidades sino también a los hombres en las zonas donde sus dioses reinan. Con respecto a ello el mitólogo Campbell (2019) dice:

¡Qué interesante! En la visión más antigua, la diosa Universo estaba viva, ella era orgánicamente la Tierra, el horizonte y los Cielos. Ahora está muerta, y el universo ya no es un organismo, sino un edificio donde los dioses reposan en medio del lujo: no como personificaciones de las energías según su manera de operar, sino como inquilinos de lujo, que requieren criados. Y el Hombre, en consecuencia, ya no es un

niño nacido para florecer en el conocimiento de su propia porción eterna, sino un robot diseñado para servir. (p.32, 33)

Luego de esta dura lectura y dejando de lado al poder semita y su *ancestral cosificación del mundo* hablemos de quienes más tempranamente lograron llegar acuerdos con lo *eterno femenino* que les precedía.

Si los hebreos, entre otras culturas, trataron de dar la espalda a la Diosa. Una actitud diferente fue adoptada por las tribus indoeuropeas quienes asimilaron los cultos antiguos sin necesidad de destruirlos, de hecho las reconocían. Tanto en la India como en Grecia nos dice Campbell (2019) "la presencia del poder de la Diosa recuperó gradualmente su autoridad a raíz de los devastadores estragos que causaron en ambas regiones las invasiones indoeuropeas (a mediados del II milenio a.C)". (p.36)

Como ejemplo tenemos los documentos literarios *Ilíada*, *Odisea* y el *Kena Upanishad* por nombrar sólo algunos. Si nos referimos a zonas y ritos, en Grecia estaría Eleusis (templo de los misterios de Deméter y Perséfone) y el oráculo de Delfos (de la Pitonisa); en la India, el culto a la diosa Kali y demás vestigios de una cultura que hasta donde conocemos ha incorporado con total naturalidad lo femenino en su idiosincrasia.

Convivencia de Tradiciones. Si bien el encuentro de esos dos mundos, el agrícola y el cazador, trajo tiempos terribles con el tiempo ni siquiera una cultura tan patriarcal como la Hebrea pudo dejar de lado a lo divino femenino. Ejemplos tenemos en los libros bíblicos de *Job* (28:25-27) y *Proverbios* (8: 22-31) donde la Sabiduría personificada, también como femenina, tiene voz propia y acompaña en la creación del mundo al Dios único, Yahvé.

Posteriormente en el cristianismo que privilegia las tradiciones místicas de Grecia tendremos una figura más explícita de lo femenino en María, la madre de Jesús, considerada co-salvadora y fuente de inspiración en mucha de la liturgia católica de hoy.

Empero, si nos referimos a los indoeuropeos no vemos una asociación de tradiciones indirecta ni soterrada sino explícita y de gran riqueza. Empezando con Creta y el Egeo y su arte relacionado con la Diosa hasta su desaparición en torno al año 1500 a.C. debido a la explosión Volcánica del

Santorini y continuando con las invasiones dorias alrededor del 1200 a.C. tenemos una persistencia en el culto al misterio femenino representado en múltiples imágenes que serían parte del Panteón Olímpico de la Época Clásica así como de la religión mistérica.

De hecho, ya para el siglo VIII y VII a.C las grandes epopeyas homéricas plantearon el conflicto entre dos tradiciones, la del derecho materno y la del sistema androcéntrico. Especialmente es en la Odisea donde se muestran signos de reemergencia del principio femenino con sus variados personajes como diosas y ninfas de gran poder que se asocian a iniciaciones que debe realizar el héroe de la historia.

El Gráfico N°10 que representa a un naufrago Odiseo acompañado de la diosa Atenea junto a las sirvientas de la joven Nausícaa grafica uno de esos múltiples escenarios donde el varón tiene que someterse a los cuidados de la mujer sin los cuales no llegaría a su objetivo final.

Gráfico N° 10 Odiseo y Nausícaa



Recuperado de https://w3.ual.es/personal/fjgarcia/Gal_Odiseo2.htm

Entre los griegos si bien Zeus rige el Olimpo y es «padre de los dioses y los hombres» no puede escapar de la Moira, y no habría podido alcanzar el estatus de regente supremo sin la unión con las diferentes diosas de un

panteón que preexistía a su llegada. Así pues, sin lo femenino la cultura Griega no sería lo que fue²³.

En la India la Diosa se muestra incluso mucho más esplendorosa pues tiene manifestaciones de todo tipo, y ya que no es fin de esta investigación tratar este tema a detalle mencionamos sólo un dato de suma importancia. Nos referimos al *Kena Upanishad* un escrito del siglo VII a.C. donde por primera vez hace su aparición en toda la tradición védica la diosa femenina *Maya*, quien hace conocer a los dioses Agni, Vayu e Indra al dios supremo, *Brahma*, fuente de todas las cosas. La mujer es vista como un ser que revela.

2.2.2. El Ámbito Mítico y Religioso

La Edad de Piedra. Estrictamente hablando no podemos encontrar una mitología o una religión en las primeras manifestaciones culturales de la humanidad. Pero sí que podemos postular una intuición religiosa que junto a símbolos de todo tipo darán a las narraciones posteriores sus principales temas. Antes de describir los elementos del sistema metafórico llamado mítico-religioso debemos partir de una referencia concreta a la cual alude, la mujer.

¿Por qué fue ella elegida como representación de la *trascendencia* en las épocas tan tempranas de la humanidad? Quizá la respuesta está, aunque parezca paradójica, en su cercanía al género humano. Una vez más tomamos prestado el comentario del tan citado Campbell, pero esta vez en una entrevista que realizó para la televisión nacional Norteamérica donde afirma que

The mother is really a more immediate parent than the father because one is born from the mother, and the first experience of any infant is the mother. I have frequently thought that mythology is a sublimation of the mother image. We walk on Mother Earth. (Campbell & Moyers, 1991, p.207)²⁴

Efectivamente *caminamos sobre la tierra* y nuestra primera experiencia en ella viene por medio de *una mujer*, nuestra madre. Ella vendría a ser quien inaugure nuestra psiquis ya predispuesta a comprender el mundo que nos rodea.

²³ Es cierto que la Grecia antigua no privilegió a la mujer con ciudadanía ni con derechos que sólo tenía el hombre. Es más, la condición de ellas era igual a los del esclavo. No obstante, las relaciones con la faceta divina de la misma fueron diferentes.

²⁴ Traducimos: La madre es realmente un progenitor más inmediato que el padre pues uno nace de la madre y la primera experiencia de todo infante es la madre. Yo he pensado frecuentemente que la mitología es una sublimación de la imagen de la madre. Nosotros caminamos en la Madre Tierra.

Y debido a que con la mujer logramos experimentar lo más *básico* de la vida, así también con ella lograremos alcanzar las *alturas* más abismales. La *familiaridad* es el presupuesto que manejamos como hipótesis en esta sección. Siendo así, los fenómenos de la naturaleza que dan su forma al mundo también se logran comprender por medio de la otrora *imago* femenina.

Si miramos lo que nos rodea, allí están los ciclos de la luna, las estaciones del año y la periodicidad de la naturaleza que en general se compagina con los periodos de la mujer, con su ciclo hormonal y su dinamismo psicológico. Algo que aprendemos luego de una íntima experiencia propia con ellas.

Pasando a las imágenes veamos el Gráfico N°11, la *Venus de Laussel* que bajo la mirada de Gimbutas (1996, p.142) es una muestra lítica de las diversas imágenes que representaron a la Diosa de la fertilidad entre el 25 000 y 20 000 a.C. Lo peculiar de la figura mostrada es la relación que sugiere la mujer grávida entre su vientre que reposa sobre su mano izquierda y el cuerno con trece incisiones que sostiene en derecha, “número de noches entre la primera luna creciente y la luna llena” (Campbell, 2000 p.19).

Gráfico N° 11 Venus de Laussel



Museo de Historia Natural de Burdeos, Francia. [Imagen]. Recuperado de https://www.donsmaps.com/images33/img_6751toplaussel.jpg

Reflexionando al respecto, citamos a la estudiosa alemana Schaup (1999) quien ha dicho que “[a]l comienzo de la cultura humana existía la mujer, y la primera concepción que tuvieron los humanos de lo divino no podía ser más que femenina” (p.20). ¿Con qué otro ser que nos acompañe en nuestros primeros años de vida podríamos hacer parangones del mundo sino con la mujer?

La mujer que sublimada daría paso a la Gran Diosa y que adaptada a cada zona geográfica y tiempo histórico tendrá diversos nombres y matices. En resumen, “[l]a Gran Diosa constituía la figura divina esencial en la primera concepción mitológica del mundo” (Campbell, 2019, p.14). Si bien en esta época no hay mitología en sentido estricto si hay un reconocimiento de lo femenino como fuente de inmanencia y posterior trascendencia.

El Periodo Agrícola. Es momento de explicar lo pendiente. Ya presentamos la ecuación mujer=tierra, así también, resaltamos lo indispensable que fue la primera revolución agrícola de la humanidad. Lo que cabría ahora desarrollar es la pedagogía que trajo tales acontecimientos. Para ello nos remontamos a un mito ampliamente difundido que debió de ser central en muchas de las primeras culturas agrícolas. En él se narra un asesinato realizado por un grupo entero o sólo por un individuo donde

se descuartiza el cuerpo y se entierran los pedazos, de los que nacen las plantas comestibles que sostienen la vida humana en el mundo presente (...) Además, en el momento del sacrificio, cuando en el mundo apreció la muerte y, con ella, el discurrir del tiempo, se produjo también la separación de los sexos; de modo que, junto con la muerte llegaron asimismo la procreación y el nacimiento (Campbell, 2019, p.23,24)

Vemos pues que los temas esenciales de la reflexión humana se asoman. Y lo que es también importante, se tiene la convicción de que la *muerte* y la *vida* son parte un mismo *todo*. Y ya que en el sacrificio divino si hay muerte hay resurrección así será también cuando la primicia sea humana. Tenemos entonces el surgimiento de *la actitud trágica*. Elemento vital de la antigua Grecia y de todo pueblo que tenga en sus raíces una conexión primigenia con el mundo vegetal.

La lección sería “si uno quiere incrementar la vida deberá incrementar también la muerte” (Campbell, 2019, p.274), y quién es la portadora de la vida

en este periodo sino la mujer. Así pues, ella que da vida se enraíza con la muerte y los sacrificios, la Diosa Madre completa su figura y la mujer representa la totalidad de lo que puede conocerse.

Muestra de tal convicción nos dan las religiones del valle del Tigris y Eufrates con la diosa Nammu (diosa del mar) y en Grecia con Gaia (diosa de la Tierra); el valle del Nilo con Hathor o Nut, diosa con cabeza de vaca y diosa celeste respectivamente. Todas ellas son claro testimonio del esplendor de la Gran Diosa como personificación femenina de una naturaleza cósmica.

Por su parte, Sir James Frazer, famoso académico de la magia y la religión, también está de acuerdo con esta identidad entre la mujer y la agricultura. De hecho, esta relación es la más importante según da a entender en su obra *La rama dorada*. Leemos, por ejemplo, la siguiente descripción que hace de Isis, Gráfico N°12.

(...) hay razones para creer que ella seguramente debió ser la diosa de los cereales. Hay algunos fundamentos para pensar así: si creemos a Diodoro Sículo (...), el descubrimiento del trigo y la cebada fueron atribuidos a Isis, y en sus fiestas llevaban en procesión cañas de estos cereales con sus espigas, conmemorando la dádiva que había conferido a los hombres. (...) Entre los apelativos con que se designa a Isis en las inscripciones están: "Creadora de las cosas verdes", "Diosa verde cuyo verdoso color es semejante al verdor de la tierra", "Señora del pan", "Señora de la cerveza", "Señora de la abundancia". Según Brugsch, es, "no solamente la creadora del verdor nuevo de la vegetación que cubre la tierra, sino que en verdad es la misma mies verde que está personificada como una diosa." (Frazer, 2003, p.440)

Y si ahora nos desplazamos a oriente encontraremos "[e]n la literatura religiosa de Babilonia (...) [a] Istar, la diosa Gran Madre, personificación de las energías reproductivas de la naturaleza" (Frazer, 2003, p.379).

Bajo todos estos indicios y las claras semejanza diosa=tierra vistos en los apelativos de la antigua Isis y el la descripción de Istar "podemos deducir que una gran Diosa Madre (...) fue adorada bajo diferentes advocaciones, pero con substancial semejanza de mito y ritual, por muchos pueblos de Asia Menor." (Frazer, 2003, p.385)



Recuperado de The Goddess, Myths of the great mother (2016)

En lo que respecta a Grecia con la misma temática tenemos el mito de Demeter y Perséfone cuya narrativa tiene un parentesco con Afrodita, Adonis; Cibeles, Atis e Isis, Osiris. Es más, los griegos identificaron a Isis con Deméter precisamente por su relación con el grano, mirada que prefiere Frazer (2003) al decir que las dos diosas griegas, Deméter y Perséfone, “se resuelven en personificaciones del cereal” (p.453).

Sin embargo, con esto no se quita el misterio a las diosas sino que se las contextualiza en un ambiente donde el grano que nace de la vegetación da a los griegos un alimento imprescindible, por ello su importancia. El aspecto psicológico y espiritual derivaría de la función agrícola para el profesor británico.

Po último, Frazer (2003) dice que se puede rastrear el mito y el ritual de una madre del grano en las indias occidentales y orientales, entre ellas algunos

de nuestros ancestros, los antiguos peruanos²⁵. Quizá sea esta cosmovisión andina que llevamos en los genes la responsable de que nos extendamos un poco en el tema del capítulo. A todo esto, lo cierto es que hay información que permite proponer un tratamiento especial de la *tierra* como *mujer fértil*.

Otro aspecto que también se da a conocer en la fase agrícola es el reconocimiento de la mujer como *soporte de la vida*. Ya vimos que ella es el génesis de la vida, pero también la *mantiene*. Leemos en Campbell & Moyers (1991)

the Great Goddess (...) was associated primarily with agriculture and the agricultural societies. It has to do with earth. The human woman gives birth just as the earth gives birth to the plants. She gives nourishment, as the plants do. So, woman magic and earth magic are the same. They are related. And the personification of the energy that gives birth to forms and nourishes form is properly female. (p.210)²⁶

Una vez más nos vemos compelidos a dirigirnos a la magia natural y primaria de la mujer, es decir, su cuerpo, que puede concebir ambos sexos así como de la Madre Tierra puede alumbrar diversidad, además de alimentarla, claro está. (Schaup, 1999, p.157).

Para hacer más didáctica esta hipótesis imaginemos al hombre antiguo contemplando la naturaleza en sus diversas etapas. Estaciones del año, fases de la luna, momentos del día, el sol, la lluvia y las nubes. Veamos cómo encuentra en la mujer que siempre ha estado con él el referente que necesita para comprender, al menos en un primer nivel, el paisaje exterior. Si a esto le sumamos el periodo de gestación y la posterior crianza donde madre y niño

²⁵ La cita a continuación describe una manera en cómo se entiende el vínculo mujer=tierra en las zonas agrícolas del Perú. En general en *runa simi* se nombra al espacio que todo lo contiene como *pachamama* que traducido muy rústicamente al español diría *madretierra*. Leamos sin mas la cita de Frazer (2003):

Los peruanos, nos dicen, creían que todas las plantas útiles estaban animadas por un ser divino que ocasionaba su crecimiento. Según cuál fuera la planta, estos seres divinos eran llamados madre del maíz (mama zara), madre de la quinua (mama quinoa), madre de la coca (coca mama) o madre de la patata (mama axo). Las figuras de estas madres divinas se hacían respectivamente de panojas de maíz y de hojas de la quinua y de la coca, que vestían con ropas de mujer y adoraban después. Así, la madre del maíz se representaba por una muñeca hecha de cañas de maíz vestida con atavíos femeninos y los indios creían que “como madre tenía la virtud de producir y dar nacimiento a mucho maíz”. (p.471,472)

²⁶ Traducimos La Gran Diosa (...) fue asociada principalmente con la agricultura y las sociedades agrícolas. Tenía que ver con la tierra. La mujer humana da a luz así como la tierra da a luz las plantas. Ella da alimento así como las plantas lo dan. Así, la mujer mágica y la tierra mágica son las mismas. Ellas están relacionadas. Y la personificación de la energía que da a luz a las formas y las alimenta es propiamente femenina

son *uno* no tardaremos en postular que la mujer fue en muchos sentidos un misterio con quien se vivía y al que se respetaba.

Regresando a las diosas —quienes otorgaban el grano y daban así surgimiento a la vida en la tierra— dijimos que para Frazer (2003) Deméter y Perséfone eran en un *segundo nivel* personajes que otorgaban enseñanzas espirituales a sus prosélitos. Pues bien, estudios recientes dicen que en las religiones místicas procedentes del periodo agrícola

[el] primer nivel de referencia es la experiencia de (...) la riqueza de la tierra, la cría de rebaños, el crecimiento de las cosechas, la producción de hijos. Es decir, (..) la referencia es biológica (...) más tarde el acento se pondrá en la regeneración espiritual (Campbell, 2019, p.287)

Se confirma así por medio de estos autores que lo primero y más necesario fue el sostenimiento de la vida biológica y que después se alza la necesidad espiritual. Lo que podemos llamar *misterios primigenios* efectivamente se preocuparon prioritariamente por las necesidades básicas que la vida necesitó. No se requería por entonces una imagen metamorfoseada que tranquilice la psique del hombre antiguo pues el ambiente por sí mismo educaba. Estas enseñanzas como rocío en jardín se fueron acumulando poco a poco en la tradición oral que tanto tiempo nos acompañó.

Finalmente diremos que esta forma de ver la vida cambiará cuando la humanidad se vea alejada de la *fecunda tierra* y requiera un sistema de conexión con lo *profundo* de la vida, indispensable para la *salubridad pública* en cualquier época.

Ataques a la Diosa. Los mitos entendidos como metáforas transparentes a la trascendencia y que pueden llevar a uno a ir allende sus poderes del conocimiento dan cuenta de sucesos que marcaron la existencia de toda una comunidad (Campbell, 2019, p.233), por ello, no somos partícipes de devaluarlos sino de aprender de su mensaje.

Ahora nos toca analizar a los enemigos de lo *femenino*. Ya los abordamos desde la historia, ¿qué nos dirá ahora la mitología? Ante esto surge una pregunta ¿qué lecciones hay detrás del enfrentamiento de los pueblos nómades contra la Diosa?

Schaup (1999) citando al sofíántico alemán *Otfried Eberz* dice "los mitos de la Antigüedad (...) testimonian de forma explícita o encubierta la lucha gigantesca acontecida en la época prehistórica entre una deidad femenina y un antagonista masculino." (p.155) ya comentamos el mito de Marduk y Tiamat que lo ejemplifica, no siendo ese el único caso.

Lo que revelan estas historias a nuestro parecer es el surgimiento de una *voluntad individual* que se afirma al desafiar a la anterior femenil-totalizante y proclama su triunfo al desplazarla. El individuo cobra primacía. Esto contrasta con la totalidad mítica anterior. Vemos pues dos tradiciones bastante opuestas entre sí.

Una se halla fijada en el mundo visible y en sus formas separadas, de modo que cuando dice «yo» está pensando en su forma separada y distinta a las demás. La otra mitología, por el contrario, se interesa en una perspectiva transpersonal, en la que se reconoce que todos somos uno con la vida, que todos compartimos una misma consciencia. (Campbell, 2019, p.336)

El yo separado y distinto, como dice Joseph Campbell, es el sello de la mitología varonil, esto es, de los pueblos cazadores y nómades que penetran en el régimen de la Diosa. Los efectos son, en el peor de los casos, la *automatización* de lo natural y la *mecanización* del mundo humano; y, en el mejor de los casos, un dialogo entre opuestos que llegará a una dimensión espiritual que se extiende con múltiples variaciones hasta el sol de hoy.

Siendo así, la *mitología del individuo* se condice con el modo de vida de sus creadores. Los enormes espacios abiertos y la constante migración de un lugar a otro no les permiten desarrollar el sentido de pertenecía que sí tuvieron los primitivos agricultores sino ver al mundo natural de los fenómenos celestes como omnipresenciales.

Otro aspecto relacionado con los nómades es su dieta, animales cazados. Ellos entendieron la relación con estas criaturas y su mundo por medio de acuerdos que favorecían a ambas partes. El animal se entrega por voluntad propia al cazador, este respeta tal sacrificio y celebra rituales a fin de no exterminar a toda la especie cazada, así el animal no cobra venganza sino que se retira con la confianza en que la vida continuará también para los suyos. Incluso hoy, siglo XXI, en que el alimento animal se procesa y llega sin ningún vestigio de sacralidad a nuestros platos, se tiene la costumbre de agradecer

por el alimento servido. Dependiendo de qué tradición uno siga el modo de hacerlo difiere.

El Gráfico N°13 da indicios de la relación que el hombre antiguo estableció con los animales cazados, la incrustación del hueso largo del mismo animal en su boca tiene efectos ciertamente apotropaicos que se entienden por la antigüedad del vestigio.

Gráfico N° 13 Cráneo de oso con hueso largo en la boca



Recuperado de "Los mitos en el tiempo". Campbell (2000)

En suma, *el contrato animal* que se estableció tiempo atrás, como nos lo recuerda Desmond Morris en su libro titulado precisamente así, es una obligación implícita que tenemos con los seres que adoptamos como compañeros y que nuestros antepasados se comprometieron en respetar, tal actitud la rastreamos desde esta mitología.

Resumiendo, los nómades destacan por resaltar el aspecto del yo, frente a su contraparte femenina. Así también prefieren metáforas que se adecuan a su medio de vida y que suelen ser omni-presenciales, finalmente la pedagogía de su tradición destaca el *sacrificio animal* como condición de vida humana, elaborando así un pacto entre cazador y presa que garantiza la convivencia entre especies.

Convivencia de Tradiciones. El culto a la Diosa, como metáfora del misterio que sostiene la existencia, mutó en el sincretismo de los pueblos agricultores y cazadores, entre lo materno y lo androcéntrico. Los mitos dan cuenta de ello.

Por ejemplo, si nos detenemos en las grandes epopeyas homéricas tenemos que en la *Ilíada* el énfasis está en la *virtud del guerrero* con una participación complementaria y hasta cierto punto escasa de lo femenino, en la *Odisea* el asunto se equilibra. El héroe, natural de Ítaca, tiene ahora que navegar por desconocidos lugares llenos de personajes femeninos míticos que las ninfas Circe, Calipso y Nausícaa presiden. Si tuviéramos que otorgarle un tema, diríamos junto con Campbell que la Odisea representa el *regreso de la Diosa* (Campbell, 2019, p.221).

Sin embargo, si lo que queremos es enfatizar en su retorno son los *cultos místicos* donde hallaremos una asimilación entre tradiciones muy explícita. Eleusis nos servirá para comprender el lazo que une a ambas pedagogías (la del *humano agrícola* y su *actitud trágica* ante la vida; y la del *humano cazador* y su *sacralización de la muerte* como un pacto entre especies).

El ámbito de acción donde estas mitologías se entrecruzan no es el campo abierto donde se cultivan alimentos sino las ciudades. El mundo natural se va alejando progresivamente para dar paso a la artificialidad de las instituciones humanas. Entonces “el tema de la muerte y la resurrección acaba siendo interpretado no en términos del mundo vegetal (...) sino en términos de muerte y resurrección en la psique” (Campbell, 2019, p.281).

La escena a continuación muestra magistralmente el nexo entre el mundo vegetal y la dimensión psicológica, pues vemos a la Diosa encargando a Triptólemo el alimento que se repartirá sobre toda la tierra, nutriendo no sólo el vientre de los mortales sino también sus espíritus pues comprenderán que la semilla debe morir para surgir como vianda. La muerte vista desde el punto humano es igualmente necesaria para alcanzar un estado más perfecto de nuestra condición.

Gráfico N° 14 Perséfone junto a Triptólemo



Museo de Louvre. [imagen]. Recuperado de <https://akropolisistoria.wordpress.com/2016/01/30/los-misterios-de-eleusis/>

Bajo estos indicios planteamos que la mentalidad urbícola que se desplegaba en la Grecia antigua requirió de nuevas imágenes que le permitieran comprender los misterios de la vida y de la muerte en un lenguaje apropiado. Debido a esto se hicieron necesarias metáforas psicológicas.

Es entonces que los “símbolos tradicionales de la agricultura adquieren un acento específico, enfáticamente psicológico” (Campbell, 2019, p.287). Un tipo de psicología que también hoy más que nunca requerimos. Una que nos haga factible descifrar el sentido de nuestro ser en el mundo por medio del lenguaje del alma.

Aprovechamos estas meditaciones para decir que debemos gran parte de la interpretación moderna del mundo antiguo a la *psicología del inconsciente*. Esta materia que ha dado frutos interesantes en muchos campos del conocimiento y que junto a los estudios de la *antigua filosofía griega* está haciendo historia hoy en día (véase por ejemplo los estudios de Karl Kérenyi y Peter Kingsley, por nombrar sólo algunos).

De hecho, ya nos ha permitido proponer una hipótesis en cuanto a la *naturaleza ctónica* de los dichos de los *Siete Sabios* vistos anteriormente. Mostramos pues que las reflexiones venidas del campo psicológico son más que necesarias. Y más urgentes incluso hoy que como urbícolas necesitamos a la psicología, pero una que permita conectarnos con los abismos de nuestro interior²⁷.

En suma, el psicoanálisis, la psicología analítica y todo tipo de psicología profunda son una puesta en escena por recuperar el contacto con el misterio que une a lo femenino y lo masculino en una compleja figura llamada de muchos nombres pero que en esencia nos vincula con una realidad total y primigenia.

Regresando a *Eleusis*, en una época en la que sus misterios congregaban sin distinción alguna a todos ciudadanos de las polis griegas el mensaje meramente vegetal no tendría mucho impacto si es que no se asociaba a la vida en común que todos conocían. Frazer (2003), lo resume así

la reflexión de que la semilla quedaba enterrada bajo el suelo con la idea de que surgiera en primavera a una vida nueva más elevada pronto sugirió una comparación con el destino humano y reforzó la esperanza de que para el hombre también más allá de la tumba puede comenzar una existencia mejor y más feliz en un mundo desconocido, más brillante y luminoso. (p. 456)

Y más adelante agrega

no censuramos con desdén el mito de Deméter y Perséfone (uno de los pocos en que el esplendor meridiano y claridad del genio griego se entrecruza con las sombras y misterios de la muerte) cuando derivamos su origen de algunos aspectos más familiares, aunque eternamente impresionantes, de la naturaleza: de la sombría melancolía y decaimiento del otoño y de la frescura, brillantes y verdor de la primavera. (p.457)

De estas lecturas comprendemos que la metáfora del grano venida de tiempos ancestrales pasó a ser una suerte de reconciliación con el mundo que se extiende más allá de la vida. Así la Diosa mutó adoptando lo mejor de cada tradición y continuó su travesía no sólo por tierras mediterráneas sino también por el mundo entero al ser absorbida por el cristianismo primigenio y

²⁷ No creemos en vano recordar la crucial participación de los filósofos Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, el primero por dar a conocer al mundo moderno la Voluntad que escapa a nuestro plano consciente, y el segundo (que así mismo se reconocía como psicólogo) por su deslumbrante obra que muestra la penetración constante en este estado, otorgando al mundo más que “chispas del espíritu”.

posteriormente ser transfigurada a tan sólo símbolos que sobreviven como un pálido recuerdo de su misterio terrestre.

La convivencia en la India se dio en otra dirección, no escondida como en la antigua Grecia sino que fue muy ostensible. Ya mencionamos al *Kena Upanishad* y la primicia femenina que nos trae, ahora comprendámosla desde el sincretismo de las pedagogías descritas.

En breve, según el *segundo Khanda* del Kena se cuenta que los dioses muy orgullosos de ellos mismos se convencieron de que la victoria de *Brahman* era suya, al saberlo *Brahman* apareció ante todos pero en una forma irreconocible. Al ver este misterio los dioses presentes allí envían a *Agni* y *Vayu* para averiguar qué es tan extraña presencia. Resulta son totalmente impotentes ante los retos a los que le somete la extraña criatura y no es sino hasta que *Indra* va a confrontarla que la presencia se muestra como *mujer* y le hace conocer que es la victoria que ellos creen suya es realmente de *Brahman*. Así es como *Indra* conoce tal verdad y llega a ser quien sobrepasa a todos los devas.

Una posible lectura de la historia nos hace ver que el *individualismo* o *ego* de los pueblos cazadores representado por la actitud de los dioses en esta egoísta adjudicación de una victoria que no les corresponde es atemperado por una *mujer* que les hace conocer a la fuente suprema de donde ellos mismos son originados. Ella es elegida para darles tal lección y mostrarles *la trascendencia* allende la individualidad.

La metáfora es clara y sencilla. Y en resumen diremos que lo femenino a pesar de haber perdido mucho de su poder en toda esta larga travesía por los mitos humanos se ha mantenido acompañando a la humanidad y es quien permite el paso al mundo oculto que el *yo androcéntrico* no puede captar sino se entrega a los misterios de su contraparte la *mujer*.

Lo último que queremos expresar en este apartado mitológico es lo que consideramos el mensaje final que *lo divino femenino* otorga desde el mito: «todo es uno». Nos apoyamos en las tesis de Schaup (1999) quien declara: "El núcleo de las culturas antiguas era la Gran diosa o diosa Madre como símbolo

divino de la vida y de la unidad del ser humano con la naturaleza” (p.22); y el tan mentado Campbell (2019) también lo hace notar cuando exclama “Todos somos uno con la divinidad. Ésa es la idea de lo que podríamos llamar el pensamiento de la Diosa Madre.” (p. 335).

¿Qué nos dice esta declaración de unidad que no se deduce de la multiplicidad de entes que captamos diariamente? ¿Es acaso una confusión en la percepción del mundo o quizá un mensaje tan alejado de lo real que debemos atribuirle a una mera especulación sin fundamento? Lo curioso está, como veremos muchas páginas más adelante, que las primeras intuiciones de la filosofía también recurrirán -con sus matices- a tal expresión.

La unidad o la síntesis de *lo que es* se hará también presente en la mente de los primeros investigadores de la *naturaleza*, o como los llamara Aristóteles, *φυσιολόγοι*. Quienes al estudiar el *mundo natural* descubrirán principios rectores al parecer *únicos* de los cuales todo lo que existe se derivaría. ¿Es una mera coincidencia que la *naturaleza* en su aspecto mitológico así como en su aspecto racional nos lleve a la misma y constante metáfora de *unidad*? No será esta intuición del alma humana el vestigio de un pasado arcaico que tamizado por el desarrollo de la razón nos hace volver a una dimensión que incluso podríamos llamar *connatural*. Perceptible, claro está, a personas competentes y sensibles como también a pueblos que hacen época.

El todo es uno, la unidad con el todo, la reconciliación de los opuestos y otras designaciones que se le da a la misma imagen es desde la mirada de la Diosa un reconocimiento a su particular naturaleza. La mitología apoya en cierta medida la premisa propuesta, mientras la psicología detrás reconoce una necesidad de unión del yo con aquello que lo trasciende. Desde nuestras investigaciones estimamos necesario rescatar lo *femenino* como *sinónimo* de una *totalidad natural* que nos ha acompañado desde tiempos prehistóricos a través de los mitos en muchas y variadas figuras.

2.2.3. El Ámbito Interpretativo

Misterios de Inmanencia. La diosa en su faceta de guía y meta nos dice que ella es la energía que da nacimiento a las formas y las alimenta. Pero esto no quiere decir en absoluto que *avasalle* o *subyugue* a aquello que da origen. No es una potencia tiranizante que busque esclavos para su reino. La mujer que sería la referencia para la diosa así lo refleja en su condición natural. Schaup (1999), al respecto, afirma "la mujer no dominaba a los otros, sino que el principio vital femenino era medida de todas las cosas. El poder de la mujer significaba la capacidad de dar vida y mantenerla, no una violencia dominadora"(p.21). Si lo fuese en nada se diferenciaría del régimen adrocéntrico que hemos descrito por lo que no habría nada con lo que diferenciarse y complementarse.

La mujer dentro de este plano hermenéutico es valorada por su cualidad, por su magia *natural* y *primaria*. La importancia que se le da es ciertamente biológica pero comprendamos que en la antigüedad sin esa crucial función literalmente *nada existiría*.

Ella fue reconocida por aquel poder que el hombre no tiene sino en un sentido secundario, el de concebir. Y ya que por ella venimos al mundo por ella también lo conocemos, al menos en los primeros años cuando nuestras impresiones en compatibilidad con el sistema de comprensión se van formando de consuno con la compañía femenina. Y ya que la familiarización es tal, cuando el humano va allende su materialidad al descubrir la profundidad de lo real mantiene el referente tan conocido para él.

La comunidad humana se desplazaría igualmente desde la vegetación y la agricultura a la ciudad y sus leyes. Es entonces que la imagen primaria requiere restablecerse debido a las condiciones imperantes surge la *psicología espiritual* asociado a los cultos religiosos donde la trascendencia tiene la imagen de una *mujer-grano* que trae a la vida a un *niño-alimento* para que todos puedan comer de él y comprender que la vida y la muerte están unidas.

Vida y muerte. La muerte a su vez como contraparte de la vida no puede mostrarse tan cruda sino que requiere al ritual. Siendo así, el mito primordial del dios que muere contempla una pedagogía que nos coloca frente

a una imagen mortuoria que grafica en nuestra imaginación a una deidad muerta de cuyo cuerpo sacrificado se obtiene alimento y vida.

Pero entonces algo invisible se materializa, el tiempo. Tiempo y muerte se conectan en la mitología. Y sin duda en la reflexión diaria están también muy cerca uno del otro. Cuanta reflexión hay en los entierros, cuantas conversaciones giran en torno al tiempo y su porvenir. Como humanos modernos el fallecimiento de un ser nos obliga a finalizar a su recorrido temporal y cerrar su historia como quien termina de leer un libro.

El *tiempo* y la *muerte* generan pues la historia. Sin tiempo no tendría sentido hablar de finales pues todo sería eterno. De hecho, Mircea Eliade, erudito de las religiones nos dice que para el primitivo el *tiempo es circular*, las hazañas de los dioses se repiten una y otra vez y el futuro no puede estar sino en el pasado. La historia es ya otro asunto, allí sí que hay comienzos y finales con una trama que los conecta. En un pasaje de *El mito del eterno retorno* Eliade (1972) declara "si no se le concede ninguna atención, el tiempo no existe" (p.83).

Regresando a nuestras reflexiones cuando, sino con la muerte, nos percatamos que la sucesión de horas puede extinguirse cuando un elemento del presente no vuelve jamás a esta realidad. Cuando sino con la muerte nos percatamos que de la extinción se sigue un inicio también, siendo conscientes del cambio y su dinamismo.

Ante tal asombro asociamos los sucesos y así como en la naturaleza lo muerto da paso a lo vivo en la vida humana debe suceder lo mismo. A mayor muerte mayor vida, allí se esconde el origen de la actitud trágica. Y como la mujer representa *la vida* ella también debe ser receptáculo de *la muerte*. Ella exige sacrificios para otorgar bienestar. La unidad vida=muerte no es pues sinónimo de gentileza sino de necesidad de lo real.

Conciencia Energética

Unión. Los misterios femeninos no se rigen entonces por un código moral. A este respecto no en balde oriente identificó como *ilusión* del mundo a lo *femenino*. Ella es como es el mundo, un velo que cubre la realidad, y si la

vemos comportarse con la crueldad de la naturaleza es porque la refleja. La mujer es *maya*, y en términos kantianos ella es lo que permite conectarnos sensiblemente con el mundo, *las formas de sensibilidad, tiempo y espacio*. El misterio que ella esconde está más allá del par de opuestos. Esa conciencia es la que se devela al perseguir su secreto (Campbell & Moyers, 1991, p.210).

En la prehistoria de la humanidad se ha propuesto llamar a los años de oro de la Diosa como *ginecocracia gnóstica*. La cual sería la única con *justificación ontológica* "pues el mismo orden cósmico obliga al conocimiento humano no sólo a reconocer una potencia femenino-divina sino a conferirle el rango más alto como principio elemental ontológico" (Schaup, 1999, p.155).

El hombre por su lado, al igual que los dioses que adora, entrará en conflicto con lo femenino siendo en un inicio un acompañante en la travesía de la Diosa. Ella y su sino son el *mito* antes del *monomito*. Por ello llamar *holomito* a la narrativa primordial femenina nos sienta adecuado.

Abstrayendo aún más a estos personajes duales podemos hablar de lo *uno* y lo *múltiple*. Lo uno=lo femenino, lo múltiple=lo varonil. Quien ha expuesto con sumo detalle la relación planteada fue el sofíantico alemán Otfried Eberz, un heredero del romanticismo quien especula según sus estudios en mitología y filología que al principio existía lo andrógino divino: Sofía y el *logos* de ella surgido. Siendo el estado de conciencia de la humanidad prehistórica una conciencia general de unidad cuya condición previa no es la moral o la virtud conscientes sino *la unidad* como ley de vida que todo lo abarca.

Este *uno* se enfrenta en su desarrollo a la diferencia, el ser-distinto, quien rompe esta la armonía de la unidad diferenciando entre sujeto y objeto. Es entonces que el deseo de unidad es reemplazado por el deseo de poder y, como consecuencia se manifiesta la guerra. (Schaup, 1999, pág.157)

Traemos a colación el ya mencionado Eros primigenio que en su unidad anunciaba la multiplicidad de lo diverso. Uniendo esta premisa con las tesis de Eberz diremos ahora que este *Eros primigenio* es un *Eros andrógino*, que dio paso a un *eros femenino práctico* que contempla los asuntos básicos de la vida armonizándolos y a un *eros masculino teórico* que se expresa en la conducta varonil de diseccionar la realidad de las cosas.

En el devenir estos eros se irán uniendo y separando hasta volver al anillo que los originó. Juzgamos necesaria una explicación gráfica del entramado caleidoscópico que estamos creando. Para ello veamos el Gráfico N°15.

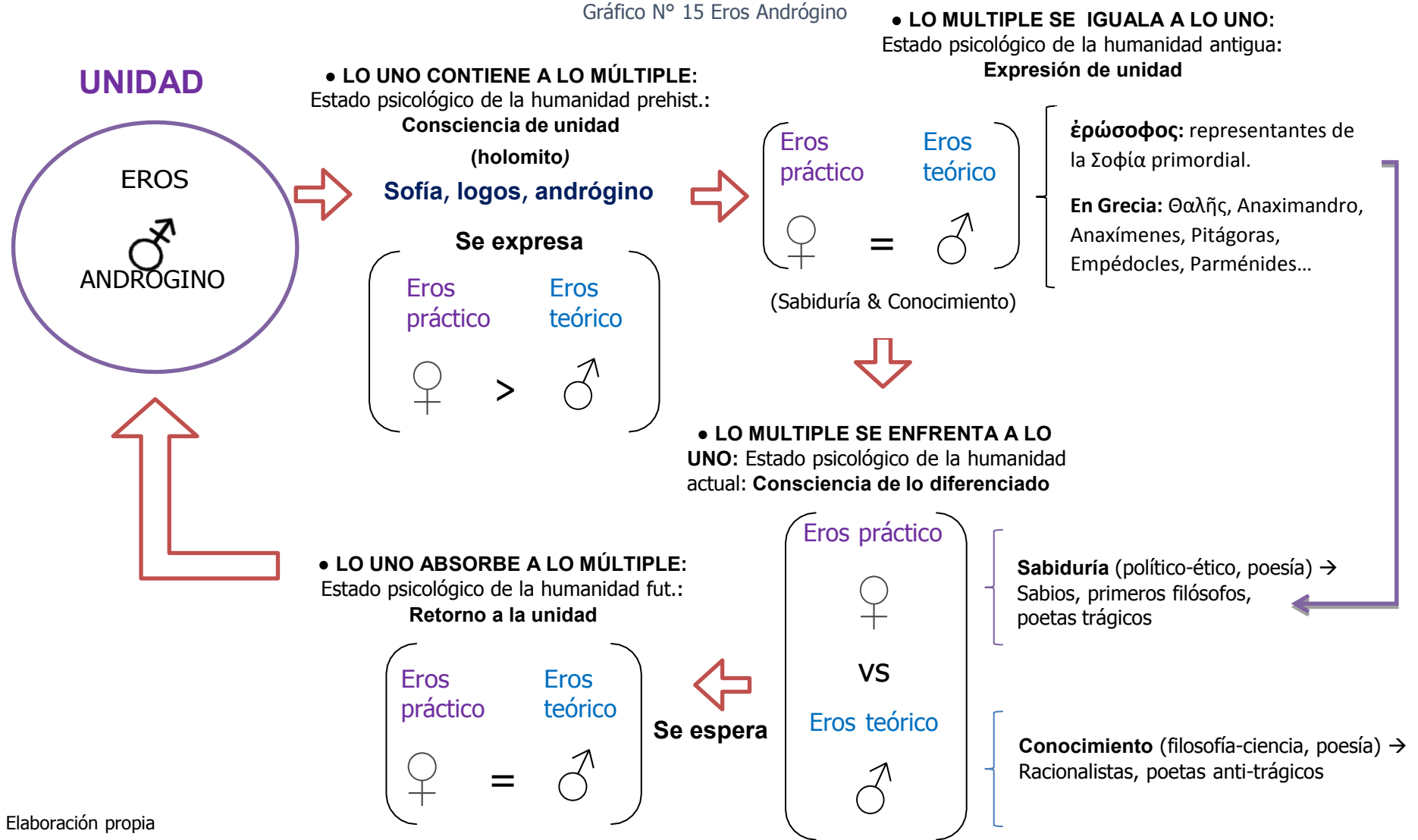
La unidad inicial está marcada claramente por el círculo grande que contiene al Eros andrógino. “Sofía nace del eros que todo lo abarca” (Schaup, 1999, p.162). Este Eros da paso a formas *femeninas* y *masculinas* que se relacionan con la *practicidad* y la *teoría* respectivamente. En el periodo histórico lo uno contiene a lo múltiple, hay una consciencia de unidad y el *holomito* explica las relaciones *mujer-hombre*. Posteriormente la dinámica del tiempo hace que ambos *eros* se igualen siendo lo *múltiple* y lo *uno* una misma cosa. Ese es el periodo que detallaremos en los siguientes dos capítulos y el quid de la tesis. Allí la sabiduría y el conocimiento se confunden a la vez que empiezan a surgir las distinciones entre ambas.

Luego vendrá la época actual donde hay un claro enfrentamiento entre lo uno y lo múltiple y sus respectivos *eros práctico* y *teórico*. Finalmente según las tesis de Otfried Eberz lo uno volverá a absorber a lo múltiple retornando a la unidad andrógina y el proceso volverá a reiniciarse. Si bien esta es solo una perspectiva mitológica del pasado y por venir del mundo es en extremo curioso que teorías físicas de la ciencia actual tengan un enorme parecido a nuestra estructura.

Crítica a la Filosofía Académica. Finalmente desarrollemos en breve esa rivalidad entre Sofía-logos que es el objeto de la crítica a la cual va dirigida esta sección de la Diosa y justifica el tratado expuesto.

Ya dijimos que en el periodo de convivencia de tradiciones se encontraron las pedagogías matrilineales y androcéntricas, en algunos casos se sincretizó pero en otros se mantuvo la discordia. Ahora bien, los inicios de la rivalidad quedaron sin una explicación pues solo apelamos a una dialéctica histórica. Es momento de apostar por una hipótesis.

Gráfico N° 15 Eros Andrógino



La *voluntad masculina* caracterizada por su capacidad analítica (asunto que la estructura de nuestros cerebros confirma²⁸) reconoció dos características en lo femenino que al estar relacionadas otorgaban primacía a la mujer: la *cohabitación* y la *procreación*. La primera en el entorno femenino quiere decir *uno convive con otro* y la segunda dentro del mismo ambiente dice *uno crea a lo otro*. El énfasis está en el *uno* que ejecuta la acción.

Esto adaptado a una psiquis individualizante nos habla de los cambios de relaciones que hay en el lenguaje que describe al *uno* y al *yo*. Entonces, *cohabitar* se vuelve *yo convivo con otro*, y procrear deviene en *yo creo a otro*. El énfasis no es ya el *uno* sino el *yo*. Esta sutil diferencia responde a un cambio de paradigmas que generará grandes consecuencias que hasta hoy sufrimos. Pues mientras la mujer “no separa el cuerpo del alma, la naturaleza del espíritu, lo femenino de lo masculino, la tierra del cielo, el yo del tú o del nosotros” (Schaup, 1999, p.25) la voluntad masculina sí lo hace. Esta metafísica prefiere la linealidad al desplazar la circularidad natural de las cosas, apuesta por el progreso y se adhiere a la historia.

Sin embargo, hoy se han alzado muchas voces que critican tal enfoque y exigen una mirada fresca que sintetice y una lo que está separado. La misma autora que venimos citando comienza su crítica desde la antigüedad helena al decir que en el pensamiento griego la Diosa, ahora con máscara de Sofía

se convirtió en un concepto filosófico en perpetua transformación que fue entendido de modo distinto por cada escuela filosófica. Partiendo de su significado primigenio, el conocimiento, fue elevada a alturas trascendentales convirtiéndose en un ideal lejano e inalcanzable para el ser humano. (Schaup, 1999, p.89, 90)

El reproche va dirigido a esa abstracción que traslada la sabiduría a alturas inalcanzables. El regaño se alza contra esa despersonalización a la que es sometida *sofía*. La tan cercana figura divina se alza por encima de toda razón al ser interpretada por esta misma razón. Efectivamente, vimos que para

²⁸ Nos basamos en la información que defiende *Marco Aurelio Denegri* y transcribimos a continuación: Los investigadores Lacoste-Utamsig y Holloway, a principios de la década de 1980, descubrieron que la parte posterior del cuerpo calloso es más ancha y más larga en la mujer. Esto significa que el cerebro femenino está menos lateratizado y menos rígidamente organizado que el cerebro masculino. En consecuencia, la mujer es naturalmente más integradora y unificadora, y en cambio el hombre es más separador y disgregador, desune lo que ella trata de unir. Ella por ejemplo, une el sexo con el amor, pero el varón los separa y aparta, los desune. Denegri, M. (18 de junio de 2012). Hallazgo sensacional. *El Comercio*.

la sapiencia griega ella es en parte inalcanzable. En su decir «sabio solo es dios». Sin embargo, recordemos también que en la vida práctica de convivencia con la sabiduría sí les esta permitido decir a estos helenos «este hombre es sabio» que son sino los *Siete* que ya vimos.

Asimismo, hay que mencionar que la despersonalización de la sabiduría que se enjuicia no es producto de la racionalidad filosófica, ya los poetas de antaño dieron indicios de tal germen al postular imágenes divinas para aprehender el mundo. Sin embargo, tal asunto no es nuestro objetivo primordial. Empero, los que conciernen a la filosofía sí.

Otra pifia contra la fría racionalidad viene Matthews (2009), escritora, cantante y profesora inglesa quien conocedora de la tradición celta y practicante de una espiritualidad antigua dice exaltada "Wisdom is the mistress of the game, indeed, but her game is a productive one, leading to life. Philosophy has a tendency to remain an empty and cerebral game unless animated by dialogue with Sophia."²⁹(p.68)

Ciertamente, no faltan motivos para denunciar el vacío y cerebral juego de una filosofía miope que como veremos ha dejado de lado los enfoques de sabiduría del cual provienen.

De hecho, también la psicología moderna critica el seco rumbo que la filosofía ha tomado. Aquí unas líneas que lo demuestran. "The archetypal ideas which so gripped the early Greek philosophers are living psychic organisms (...). Eventually they become dried up, desiccated, so that what is left in Greek philosophy is an abstract skeleton, all structure and no life."³⁰ (Edinger,1999, p.14).

En otras palabras, hay una capa mortuoria que acompaña a la percepción que tienen las disciplinas contemporáneas que buscan en la filosofía una vitalidad que no encuentran.

Esto ha llevado a decir incluso en lenguaje mítico que los filósofos son como el famoso ladrón del fuego Prometeo. Leamos.

²⁹ Traducimos: "La sabiduría es la dueña del juego, en efecto, pero su juego es uno productivo, lleva a la vida. La filosofía tiene una tendencia a permanecer como un juego vacío y cerebral a menos que esté animado por el dialogo con Sofía"

³⁰ Traducimos: "Las ideas arquetípicas que tanto fascinaron a los primeros filósofos griegos son organismos psíquicos vivos (...) Con el tiempo se secaron, se desecaron, de modo que lo que queda en la filosofía griega es una esqueleto abstracto, pura estructura y nada de vida"

Just as Prometheus stole fire from Heaven, now the sacred hearth was to be robbed of Wisdom's light. Philosophy kindled its embers on that sacred hearth, then stole the Goddess's fire to make conflagrations of its own. After awhile, the sacred hearths were nothing but dead ash, for the fire was kindled elsewhere and guarded by professional lovers of wisdom³¹. (Matthews, 2009, p.68)

Por último, para comprender a qué hace referencia cuando habla del fuego robado que sirvió para que los filósofos hicieran conflagraciones con su invento *la filosofía*, traigamos a colación el siguiente pasaje "Sophia became the Goddess of philosophers (...). Hers is a philosophy of fire, for she kindles the fire within the soul; without her enthusiasm (literally "god-inspiration") there is no warmth in our actions³²." (Matthews, 2009, p.68).

Efectivamente, sin ese fuego no habría sincera motivación para hacer lo que hacemos. A todo esto, se comprende que los símbolos píricos aluden al calor del trato personal que otorgada la Diosa de épocas míticas.

Sofía: Conclusiones. Al margen de ser ciertas estas acusaciones o no hay una imagen muy importante también se ha hecho presente en la cita anterior, nos referimos a «Sofía, diosa de los filósofos». Una frase que aparece también en Edinger (1999) al decir "at the root of the word philosophia is the image of a love affair with a goddess³³." (p.13)

El recorrido hecho hasta aquí nos permite afirmar que *el amor a la sabiduría* con el que empezamos nuestro camino, traducido ahora al *amor a Sofía* es una muestra de los vestigios de la preponderancia que gozó lo femenino desde el inicio de la humanidad. Esto femenino en la mitología y religión se transformó en la Diosa que visitó cada cultura donde lo agrícola formó parte.

Ahora en la época histórica lo femenino pasará a ser un concepto que se expresa en la antigua Grecia con el vocablo *ῆ σοφία*. Por otro lado, no compartimos la aseveración que identifica a *Sofía* como *diosa de los filósofos*, sino sólo metaforicamente.

³¹ Traducimos: Así como Prometeo robó el fuego del Cielo, ahora el hogar sagrado será despojado de la luz de la Sabiduría. La filosofía encendió sus brasas en ese hogar sagrado, y luego robó el fuego de la diosa para hacer sus propias conflagraciones. Después de un tiempo, las chimeneas sagradas no eran más que cenizas muertas, porque el fuego se encendió en otro lugar y fue custodiado por profesionales amantes de la sabiduría.

³² Traducimos: "Sofía llega a ser la Diosa de los filósofos (...) suya es una filosofía del fuego, pues ella enciende el fuego dentro del alma, sin su entusiasmo (literalmente "inspiración divina") no hay calor en nuestras acciones."

³³ Traducimos: "en la raíz de la palabra filosofía está la imagen de una historia de amor con una diosa

La religiosidad de los filósofos griegos no nos preocupa pues sabemos que en ellos había una libertad enorme que permitía cuestionar las nociones de divinidad sin caer en el ateísmo. Como decía Vernant (1995) “incredulidad tampoco es descreimiento” (p.20). Y como dice también John Burnet en Edinger (1999)

To anyone who has tried to live in sympathy with Greek philosophers, the suggestion that they were “intellectualists” must seem ludicrous. On the contrary Greek philosophy is based on the faith that reality is divine, and that the one thing needful is for the soul, which is akin to the divine, to enter into communion with it. It was in truth an effort to satisfy what we call the religious instinct (...) philosophy sought to do for men what the mysteries could only do in part³⁴. (p.10)

Por ello, pensar en los filósofos griegos como *intelectuales* nos haría ver absurdos. Lo que no podemos afirmar desde la historia es la veneración a Sofía como diosa tutelar. Nuestras metáforas dan indicios de una pulsión femenina que atraviesa a la humanidad, en la que los filósofos están involucrados. Sin embargo, hasta ahora no hay pruebas factibles que muestren una divinidad o divinidades femeninas exclusivamente como objeto de culto para los filósofos antiguos. En todo caso si hay reverencia a Sofía/Sabiduría es personal y que escapa a los ritos convencionales de la religión olímpica o mística.

En este estudio sólo hemos querido recuperar el sentido de lo femenino en la frase *amor a la sabiduría* que es estandarte de presentación para aquellos que empezamos a conocer de qué va esta milenaria disciplina del espíritu. Creemos, en definitiva, que si nos comprometemos realmente con ella seremos conscientes de una realidad que trasciende nuestro turbio presente y nos lleva a conocer los misterios inmanentes permitiéndonos intuir los trascendentes.

Así evitaremos que se diga “philosophy no longer bears its original meaning—literally “love of wisdom”—but is split off from the realities of existence.”³⁵ (Matthews, 2009, p.68).

³⁴ Traducimos: Para cualquiera que haya tratado de vivir en simpatía con los filósofos griegos, la sugerencia que ellos fueron “intelectuales” debe parecer ridícula. Por el contrario, la filosofía griega se basa en la fe de que la realidad es divina, y que la única cosa realmente necesaria para el alma, que es semejante a lo divino, es entrar en comunión con ella. Fue en verdad un esfuerzo por satisfacer lo que llamamos el instinto religioso (...) la filosofía buscó hacer para los hombres lo que los misterios podían hacer solo en parte.

³⁵ Traducimos: “la filosofía ya no tiene su significado original—literalmente “amor a la sabiduría”—sino que se escapa a las realidades de la existencia”

Si algo tiene de novedoso nuestro camino, cosa que dudamos, es un abordar a la sabiduría desde un erotismo-heroico, desde una eroticidad pletórica descrita por Hesiodo que no vemos perdida mas sí olvidada. La misma palabra φιλοσοφία ha tenido una modificación desde épocas muy tempranas a su creación. Peters (1967) en su *Greek philosophical terms* lo dice así

By the traditional Greek account Pythagoras was the first to use the term *philosophia* and endowed the word with a strongly religious and ethical sense (...) In Aristotle it has lost these Pythagorean overtones: (...) *philosophia* has now become a synonym for *episteme*, in the sense of an intellectual discipline seeking out causes³⁶ [Meta, 1026a]. (p.156)

Como cierre diremos que ciertamente el pensar griego permite que σοφία pueda retirarse hasta cielos inaccesibles pero también nos reconforta saber que en general el vínculo amoroso/erótico que tenemos para con ella nos da acceso a su belleza y sensualidad. Esto ya lo dijo Schaup (1999) "La relación de los que buscan la sabiduría con Sofía es enteramente sensual y erótica." (p.41)

Hacia eso nos dirigimos, a explorar con cuanto erotismo se puede amar, a esta *Sabiduría*, a esta *Sofía* que guarda dentro de sí los secretos de la mujer que tanto el mito, la religión y la historia han conocido como una Diosa.

Será que el *amor a la sabiduría* quiere decirnos (y para tal fin traemos la frase de Goethe expuesta en *Faust*) unión con *das Ewig-Weibliche, lo eterno femenino*. Lo sabremos en la radiografía que nos espera de quien fue nombrado el primero de los sabios, a quien Aristóteles nombró el primero de los filósofos y de quien sus conciudadanos grabaron en su estatua "τόνδε Θαλῆν Μιλήτος Ἰὰς θρέψας ἀνέδειξεν ἀστρολόγων πάντων πρεσβύτατον Σοφίαι." (D.L. I, 34) que Herda (2013), miembro del Centro de Estudios Helenístico de Harvard, traduce como "Ionian Miletos brought up Thales, and dedicated him, oldest of all astronomers, to Sophia³⁷." (p.98)

³⁶ Traducimos: Según el relato griego tradicional Pitágoras fue el primero en usar el término *philosophia* y le otorgó a la palabra un sentido fuertemente religioso y ético (...) En Aristóteles se ha perdido la puntualización pitagórica (...) *philosophia* se ha convertido ahora en sinónimo de *episteme*, en el sentido de una disciplina intelectual que busca causas

³⁷ Traducimos: "La Jonia Mileto crió a Tales, y lo dedicó, al más antiguo de todos los astrónomos, a Sofía"

Al respecto y tomando nota de la siguiente cita hecha por el mismo Herda (2013) —quien dice “According to the inscription the statue was dedicated not to Apollo, but to the goddess of “Wisdom”, Sophia. The formulation ἀνέδειξεν ... Σοφίαι resembles that of sacrificial regulations: The mothercity sacrificed her *sophos* metaphorically to *Sophia*”³⁸ (p.98, 99)— vertemos a nuestro idioma sin ningún reparo la cita de *Diogenes Laercio* como sigue: “la Flor de Jonia, Mileto, que crió a este Tales dedicó al mayor de todos sus astrólogos a *Sofía*”³⁹.

¿Hacia dónde nos lleva a aceptar esta inscripción hecha posiblemente el siglo IV a.C. que buscaba presentar al aclamado milesio al porvenir de los tiempos? Nuestra respuesta nos conduce a épocas ancestrales donde la magia primaria y natural de *lo femenino* era el sentido de la vida en la tierra y por ello lo más valioso debía ser sacrificado a ella en señal de reconocimiento a su valor y respeto por sus cuidados. En otras palabras, nos lleva a decir: ¡Gloria a la eterna Sofía!

³⁸ Traducimos: “Conforme a la inscripción la estatua estuvo dedicada no a Apolo, sino a la diosa de la “Sabiduría”, Sofía. La formulación ἀνέδειξεν ... Σοφίαι se asemeja a las regulaciones de sacrificio: La ciudad-madre sacrificó metafóricamente a su *sophos* a Sofía”.

³⁹ Sobre esta frase debemos decir que tomamos distancia de la traducción al español que realiza García Gual (2007) que dice “A este Tales la Jonia Mileto que le crió ha mostrado como astrólogo el más venerable de todos por su sabiduría” (p.50) pues tiene el inconveniente de no tomar *ἡς* en su sentido femenino particular que expresa el trato amable que se le da a *ἡς* (Jonia) que en nuestra traducción sí incluimos (La Flor de Jonia), además de no conectar el aoristo indicativo activo de tercera persona singular del verbo ἀναδείκνυμι con el dativo singular de Σοφία que tal como dice Herda (2013) en su nota n°187 tendría el sentido de *dedicar*. Este inconveniente también lo hemos encontrado en la edición en lengua Inglesa del profesor de Cambridge R.D. Hicks (1959) que traduce del siguiente modo “Pride of Miletus and Ionian lands, Wisest astronomer, here Thales stands” (p. 37) una versión libre que intenta un acercamiento estético a costa del sentido real que la frase transmite.

CAPÍTULO II. ΘΑΛΗΣ Y LOS COSMOS

3 Θαλής y el Cosmos Interno

Ya conocemos a qué nos referimos cuando hablamos de *amor* y a qué hacemos alusión cuando decimos *sofía*. Queda ahora conocer al individuo, al *erósofo* quien siendo impulsado por *eros* se abre camino hacia la amplia *sabiduría*. Aquí pondremos a prueba nuestra hipótesis *erotica-sapiencial* la cual implica conocer al ciudadano de Mileto que ha inspirado tanto a artistas, filósofos y a quienes han sido una agradable unión de ambos. Θαλής será de aquí en adelante teórica y visualmente diseccionado.

Empezaremos nuestra inspección preguntándonos qué clase de espíritu es reconocible en él. De allí nuestro título *μύστης, La Elevación de lo humano*. Partimos pues de la tradición que lleva a cuentas una herencia que nos ha dado palabras como *místico* y *éxtasis* que ubicadas en contexto nos iluminan un camino que por las pruebas presentadas nos parece más próximo al que pudo recorrer nuestro milesio en pos de σοφία. Como complemento a esta herencia espiritual daremos un breve pero necesario recorrido por los precursores de los sabios con el fin de ver la estela que dará paso a la portentosa reflexión griega.

Y debido a la manera en cómo se expresaron las meditaciones de los introspectivos primeros filósofos de la naturaleza en la cual está nuestro Θαλής tocamos en unos párrafos la tan necesaria y propia *politicidad griega* que no es otra cosa que una *forma colectiva* en cómo la *palabra* ordenó al *conjunto* heleno.

El tercer punto de la exposición opta por mostrar la armonía a la que condujo los impulsos internos y políticos que expresados en símbolos nos desvelan una novedad dentro de la mente griega. La *naturaleza* será pues la protagonista de la cual trataremos en los siguientes párrafos.

La segunda sección titulada *ψυχή, La Vibración de la Naturaleza* busca primeramente comprender qué significa ψυχή en la mente de Θαλής. El tema de la inmortalidad del alma se hace notorio y se la comprende desde una

perspectiva macro que involucra la naturaleza. Aquí también presentamos seis gráficos que se derivan de una cita aristotélica que relaciona al milesio al imán y al hierro. Entendido desde un plano simbólico tal ensayo nos llevará a preguntarnos qué esconden *las cosas* en su fondo.

Seguidamente y ya iniciada una reflexión sobre la ψυχὴ hacemos partícipe al infaltable elemento divino que como veremos se conecta también con la *naturaleza*.

Esta premisa nos servirá al momento de interpretar la tan conocida frase «πάντα πλήρη θεῶν» que ha hecho época en el mundo antiguo y que nosotros derivamos de la idea central que dinamiza las elucubraciones de los iniciadores de la filosofía.

Finalmente cerramos nuestras reflexiones sobre la naturaleza y el alma desde la mano de Goethe quien nos impele a ver críticamente la ciencia moderna y sus afanes creacionistas en contraste con la antigüedad que reconocía una sóla fuente de la vida.

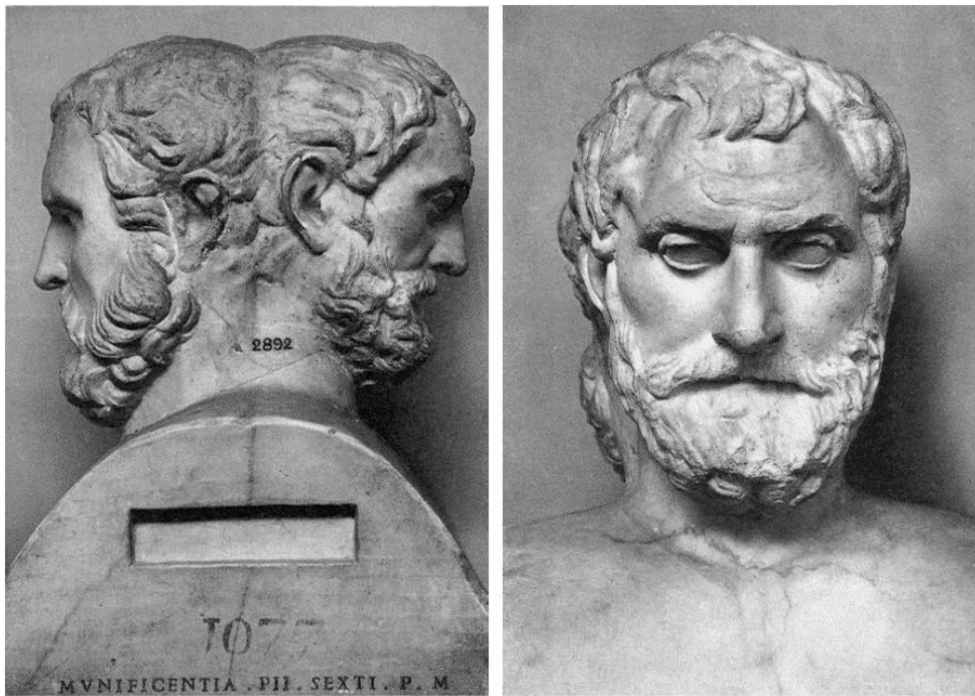
El *cosmos interno* que se presenta no estaría completo sin su par el *externo*, pero ello tendrá que esperar unas páginas más para así dar finalmente un juicio sobre si nuestro *erósofo* es o no una muestra de cómo un *eros pletórico* —en sus modos y características fenoménicas— se despliega hacia la tan esbelta *sofía*.

3.1. μύστης, La Elevación de lo humano

3.1.1. Herencia Extática

ζῶον «Místico» Luego de revisar los antecedentes que dieron forma a *eros* y *Sofía*. Nos detendremos largamente en quien consideramos fue en vida un genuino representante de esta *pulsión erótica* por la sabiduría: Θαλῆς el ilustre hijo de Mileto cuyo *akmé* se dio allá por el 585 a.C.

A continuación la representación escultórica actualmente más antigua que se tiene del milesio. Téngase en cuenta que la imagen que vemos no intenta ser un retrato fiel del personaje sino que busca mantener la memoria del filósofo en esta forma.



Galleria delle Carte Geographique de los Museos Vaticanos, Copia romana del siglo IV a.C. Recuperado de: Burying A Sage: The Heroon Of Thales In The Agora Of Miletos

Continuando con el texto y antes de desarrollar las interpretaciones de las siempre posibles anécdotas y enseñanzas que se pueden rastrear como su legado aún nos queda de entrada un tópico por comentar, la *espiritualidad* del milesio.

Para este fin nos ayudamos de una nueva bibliografía que ha ido surgiendo en los años recientes y que está descubriendo una faceta que poco a poco deja de lado la lectura de Θαλῆς y los demás jonios como unos *proto-físicos* alejados y hasta *enemigos* de la religión tradicional quienes habrían planteado una hipótesis *materialista* del mundo y se los viene recuperando como personajes más afines a su contexto. Es decir, como sabios y seres profundamente espirituales que participaron activamente de la vida religiosa-política de su ciudad a la vez que se dedicaron a los estudios de la naturaleza.

Nosotros que preferimos un enfoque sinóptico que incorpore dentro de sí tanto la *ciencia* como el *espíritu* en un todo armonioso buscaremos demostrar en todo este capítulo y el siguiente que Θαλῆς fue en esencia un sabio «místico».

En primer lugar, para fines de una exposición clara definiremos qué entendemos por «místico» luego evaluaremos la ubicación de nuestro milesio dentro de esta categoría. El trabajo de definición lo recogemos primariamente de las lecturas de Pániker (1992), Kingsley (2010), Colli (2011) y Shapero (2020) quienes habiendo estudiado el *antiguo misticismo griego* han señalado una particular búsqueda por la *unidad* que necesita con urgencia el ser humano quien mirando su mundo interno anticipa una conexión con el misterio de algo supremo.

Ahora bien, iniciando desde la historia diremos junto a Colli (2011) que

[e]n el siglo VI [a.C.] interviene un factor nuevo que transformará de modo decisivo la vida espiritual de Grecia, el llamado fenómeno dionisiaco. (...) Con un término más filosófico se puede llamar misticismo a este movimiento; mientras que hasta ese entonces el hombre miraba al mundo y se insertaba en él como una parte más, ahora se separa de todo, se vuelve hacia su propia interioridad y buscando en sí mismo encuentra allí el mundo y la divinidad. (p.35)

Más adelante dando cuenta del *origen* de este *fenómeno* agrega

El misticismo de los presocráticos nace directamente del movimiento religioso dionisiaco, movimiento que, surgido en la vida griega del siglo VI como un factor absolutamente nuevo, adopta manifestaciones inmediatamente colectivas, es decir, políticas en el fondo. Una religiosidad tan violenta nace en Grecia en cuanto sus condiciones de vida se vuelven más y más complejas [...], en definitiva el dolor de la humanidad se siente más cruelmente. De este modo surge el pesimismo griego, pesimismo dionisiaco porque aspira a escapar de las pasiones humanas, de las luchas egoístas, de la agitación vana y convulsa de este mundo. (p.38)

Para Colli (2011) entonces, lo *místico* que envuelve a los *presocráticos* y con ellos a Θαλῆς hunde sus raíces en la aparición colectiva de Díónisos, el *dios que viene*. Tal deidad omni-abarcadora, plantea el filólogo y filósofo italiano, sumerge a los griegos en una interioridad dolorosa dando paso al pesimismo, característica primaria de un pensar trágico.

Por su parte, Kingsley (2010) en su libro *En los oscuros lugares del saber* comentando el tema del misticismo subraya “la gente que ama lo divino va con un agujero en el corazón”. (p. 40). Y que además “la única diferencia entre nosotros y los místicos reside en que ellos aprenden a hacer frente a aquello que nosotros rehuimos” (Kingsley, 2010, p. 40) Es decir, también ubica a lo místico como una experiencia que dista mucho del confort.

Bajo estos indicios y tomando la tesis Pániker (1992) que dice

Lo místico (...) [e]s el fundamento sin fundamento que todos presentimos (...) [y que además], [s]i el hombre no sintiera esta previa necesidad de no dualidad, si el hombre

no fuera un animal intrínsecamente «místico» resultaría inexplicable la tendencia a la creencia y la fe” (p.15)

nos decantamos por hablar de la noción de un *zoon místico*, ζῶον μυστικός en el panorama espiritual del mundo antiguo. En otras palabras, concebimos un *animal humano* que requiere complementarse con el misterio de la existencia. Siendo del dolor que produce tal deseo y del cual surge el *pesimismo dionisiaco* un punto de partida que llevará “a superar todo lo que es humano” (Colli, 2011, p.41).

De hecho, el erudito italiano y traductor de las obras completas de Nietzsche, define así el aspecto místico de la filosofía griega: un camino supra-humano⁴⁰. Y así lo entendemos nosotros.

Una vez hecha esta exploración histórica pasemos a la etimología que en palabras de Polo Santillán (2016) quizá “no sea el camino privilegiado, pero es un camino que puede permitir acercarnos a la realidad de la cual queremos hablar” (p.15). Para tal fin citemos a Shapero (2020) quien en su artículo titulado *Ancient Greek Mysticism, El misticismo en la antigua Grecia*, nos dice:

The Greeks gave us the very word for mysticism. The Greek word MUO means, “to shut the eyes or mouth.” MUO is closely related to the verb MUEO, “to initiate into the mysteries.” The closed eyes and mouth in this context do not signify blindness or muteness, but secrecy and silence, and the order not to reveal the secrets of the initiation and revelation that one had received. These Greek root-words have given us “mystic” and “mysticism,” “mystery” and “mysterious,” as well as “mute.” Every time we talk about mysticism we speak a bit of Greek.

But what exactly is Mysticism? The word is often downgraded to mean superstition, priestcraft, occultism or magic, or other things regarded as irrational, all of which are somewhat related to mysticism and the mystical life. But the basic meaning of “mysticism” has to do with the relationship of human beings to a divinity or deity, or, for non-theists, “ultimate reality.” Mysticism is about direct contact between human beings and this divine reality.⁴¹

⁴⁰ Esta noción que nos lleva al conocidísimo “super-hombre” nietzscheano que tanto debate ha generado en la academia y en la cultura popular. Según la introducción que hace Enrico Colli al libro *Filósofos sobrehumanos* (Colli, 2009, p.12) dicha frase parte de Aristóteles. Específicamente lo encontramos en Metap. 983 a2 donde el estagirita dice como colofón—empezando de a1— και δυστυχῆς εἶναι πάντας τοὺς περιττοὺς, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. El termino estrella aquí es περισσός ο περιττός, palabra que incluso para Jaeger (2012) es intraducible y que prefiere llamarlo algo evidentemente relacionado con “la hybris” (p.153). En conclusión περισσός, vendría a ser el fondo sobre el cual se han creado estas concepciones de lo supra humano.

⁴¹ Traducimos: Los griegos nos dieron la palabra misma para el misticismo. La palabra griega MUO significa “cerrar los ojos o la boca”. MUO está estrechamente relacionado con el verbo MUEO, “iniciar en los misterios”. Los ojos y la boca cerrados en este contexto no significan ceguera o mutismo, sino secreto y silencio, y la orden de no revelar los secretos de la iniciación y la revelación que uno ha recibido. Estas palabras de raíces griegas nos han dado “místico” y “mística”, “misterio” y “misterioso”, así como “mudo”. Cada vez que hablamos de misticismo hablamos un poco de griego.

En efecto, μύω como palabra nos remite *en sus orígenes* a aquello que se clausura. Si nos desplazamos al contexto religioso *místico* sería el adjetivo que usaríamos para describir a quien ha hecho un voto de silencio. Ya sea de la vista o del habla como dice la autora citada.

No obstante ya que no estudiamos a Θαλῆς desde la religión la identificación que hacemos de él con lo místico está más relacionado con *el significado básico de misticismo* mencionado líneas arriba, a saber, el nexo directo del humano con la realidad última.

Seguidamente citamos otro estudio que explica también el origen de esta palabra.

When referring to the word mysticism it is relevant to start with an attempt at understanding the meaning of the word. The term 'mysticism' comes from the Greek «μύω» meaning "to conceal." From the analysis of the verb «μύω» itself some insight into its original usage and meaning can be inferred. The verb has a connotation of closing one's eyes, ears and mouth. From the same root of the verb comes the word «μύωψ» which refers to someone with short sightedness, who must squint their eyes to see. The implication is that a function of «μύηση» or initiation, allows someone to see beyond what they are able to see with their eyes open. The same can be said for the other senses. (Kellis, 2017, p. 158)⁴²

Entonces, podemos decir con sustento que la etimología de esta palabra guarda un sentido de *secreto*, de *ocultar algo dentro de sí*.

A fin redondear el vocablo místico citaremos al profesor Colli (1978) quien anota en el aforismo titulado *Una palabra con mala fama* lo siguiente:

Hoy como ayer la palabra «místico» no suena bien: al recibir esta denominación nuestros rostros se sonrojan o se ensombrecen. La buena sociedad de los filósofos no admite entre sus miembros a quien lleva tal nombre, y, por razones de etiqueta, lo proscriben. Hasta los más libres, como Nietzsche y Schopenhauer, rechazaban este nombre. Y sin embargo «místico» significa únicamente «iniciado», el que ha sido introducido por otros o por él mismo en una experiencia, en un conocimiento que no es el cotidiano, que no está al alcance de todos. Es indudable que todos no pueden ser

¿Pero qué es exactamente el misticismo? La palabra a menudo se degrada para significar superstición, sacerdocio, ocultismo o magia, u otras cosas consideradas irracionales, todas ellas están de alguna manera relacionadas con el misticismo y la vida mística. Pero el significado básico de "misticismo" tiene que ver con la relación de los seres humanos con una divinidad o deidad, o, para los no teístas, "la realidad última". El misticismo se trata de un contacto directo entre los seres humanos y esta realidad divina.

⁴² Traducimos: Al referirse a la palabra misticismo es relevante comenzar con un intento de comprender el significado de la palabra. El término "misticismo" viene del griego «μύω» que significa "ocultar". Del análisis del propio verbo «μύω» se puede deducir algo de su uso y significado original. El verbo tiene la connotación de cerrar los ojos, los oídos y la boca. De la misma raíz del verbo viene la palabra «μύωψ» que se refiere a alguien con miopía, que debe entrecerrar los ojos para ver. La implicación es que una función de «μύηση» o iniciación, permite a alguien ver más allá de lo que es capaz de ver con los ojos abiertos. Lo mismo puede decirse de los otros sentidos.

artistas, no se halla nada de extraño en ello. ¿Por qué razón iban todos a poder ser filósofos? La misma comunicabilidad universal, como carácter de la razón, no es más que un prejuicio, una ilusión. Los meandros más sutiles, tortuosos y penetrantes de Aristóteles, después de veinticuatro siglos, todavía están sin explorar, aún no han sido aferrados. También el racionalismo es místico. En definitiva, se trata de reivindicar «místico» como epíteto honorífico. (p.117, 118)

Las últimas líneas describen a perfección lo que nos hemos propuesto en primer lugar.

Con estas lecturas previas y con la intención de aclarar nuestra terminología postulamos provisionalmente que Θαλῆς fue un σοφὸς μυστικός (*sabio místico*) pues como se podrá leer en los siguientes apartados él experimentó por cuenta propia un *conocimiento no cotidiano* y que no estuvo al alcance de todos. Bajo este sentido de místico definimos al milesio.

La Mística Griega. La tradición helénica previa al *místico* Θαλῆς nos permite distinguir entre varios tipos de sabios que también entrarían en la categoría de místicos pero ya más ligados a un plano maniático. Erwin Rohde en su canónico libro *Psiqué. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* los clasifica como «visionarios extáticos» y «sacerdotes purificadores». En el apartado *Precursores de los “sabios”* Rohde (1983) anota:

A través de relatos semilegendarios en los que los tiempos posteriores guarda el recuerdo de aquel período que precede a la investigación filosófica de la naturaleza, se nos habla de algunos grandes maestros llenos de misteriosa sabiduría, a quienes se atribuye, cierto es, más bien un poder mágico que una penetración puramente especulativa en las oscuras causas naturales de las cosas, pero que, según puede inferirse de las escasas noticias que a nosotros han llegado, sientan ya, con su obra, los conatos de una consideración teórica de la naturaleza. No se les puede llamar filósofos, ni tampoco precursores de la filosofía griega (...) No, los hombres a que nos referimos tienen su puesto de rigor, entre los magos y los exorcistas que, en el alborar de la historia del espíritu de los pueblos cultos, suelen preceder al filósofo como primeros y milagrosos tipos del hombre investigador. Y todos ellos pertenecen a la categoría de los visionarios extáticos y de los sacerdotes oficiantes en los ritos de la purificación. (p.176, 177)

Algunos de estos misteriosos sabios vendrían a ser, en el orden que presentará Colli (1995), (2008): Orfeo, Museo, Epiménides y Ferécides. En ellos se encarnaría la manía antigua, predecesora y hasta madre de una sabiduría posterior.

Ahora bien, la manía, el éxtasis y la comunión con lo divino en general tampoco son ajenas este siglo VI a.C., sólo basta saber que un conocidísimo templo dedicado a Apolo Didimeo se alzaba en la Mileto de nuestro sabio para comprender que las actividades espirituales y religiosas no eran un tema

secundario en la región. De hecho, “[i]n the case of Miletos, the procession [to Didyma] began at the Delphinion and marched along the Sacred Way to the Temple of Apollo at Dydima”⁴³ (Gorman, 2001, p.183). El mismo Doods (1980) en su ya clásico estudio *Los griegos y lo irracional* comenta que hubo practicantes de magia catártica en la Jonia de aquel tiempo, que la profecía extática tenía lugar en las afueras de Mileto y que las autoridades de esta polis—antiguo centro del mundo heleno—tenían la difícil tarea de ponerle a Dionisos una camisa de fuerza de cuando en cuando (Doods, 1980, p.258).

Si a esto le sumamos los contenidos de la *religión misterica* podemos afirmar que el contexto del milesio Θαλῆς para nada estaba en contra de las audaces manifestaciones del espíritu propias del éxtasis propiciado por un contacto profundo con lo sagrado.

Una acotación al respecto. Este término, éxtasis, ἔκστασις, como palabra indica *estar fuera de sí*; no obstante, el tema aquí no reside en perderse fuera e ir vesánico por la vida. Lo que esconde el fenómeno del antiguo ἔκστασις está en el contacto directo que tiene el poseso con una interioridad abismal que yace dentro de sí mismo. Queremos dejar en claro que entendemos a los fenómenos manifestados *fuera* como una expresión de *dentro*. Éxtasis es, por esa razón, también endo-stasis, ἐνδόστασις ⁴⁴.

Finalmente diremos que desde una mirada más amplia esta pulsión a ir hacia lo último y la adherencia con el mismo no es nada extraña a la comunión entre hombre y lo divino en este pueblo. Según Kérenyi (2009)

[l]o característico de la religión griega no es la relación local de sus dioses con el ser humano, sino que tal relación podía superarse del todo para dar lugar a la convivencia.

⁴³ Traducimos: “en el caso de Mileto, la procesión a [Didima] empezaba en el Delphinion e iba por toda la Vía Sacra al Templo de Apolo en Dydima”.

⁴⁴ ἐνδόστασις como palabra griega no la encontrará en ningún lexicón pues es un neologismo que nacido de un diálogo junto a Ana María Gispert-Sauch Colls en conversaciones escritas presentamos. El término se compone del adverbio ἔνδον-, “dentro, en el interior” y la raíz -στάσις, “poner”. En su construcción sigue la misma forma que la palabra ἔκστασις proveniente del verbo ἐξίστημι que en su forma transitiva—es decir, cuando se necesita que la acción del verbo caiga en un objeto distinto del sujeto que no está comprendido en el significado del verbo—da la idea de poner, -στάσις, fuera, ἐξ. ἐνδό-στάσις, por consiguiente, al funcionar como complemento de ἔκστασις daría un sentido de completitud que se escapa a nuestra moderna comprensión de un vocablo que tiene una carga mayormente no sagrada hoy en día. Como colofón diremos que así como se puede utilizar ἔνδον-, el vocabulario griego también permite el uso del adverbio ἐν- que como prefijo también tiene en una de sus múltiples acepciones el mismo significado. Ante esta partícula tendríamos el neologismo ἐν-στάσις, *én-stasis*, sinónimo del ya presentado

(...) [Es más] [e]xiste la idea mística de la convivencia de los seres humanos con la divinidad: su forma absoluta es la hénosis, [ἕνωσις] ,la unión. (p. 98, 99)

Una vez expuesto el tipo de espiritualidad mantenido por la propia tradición y teniendo presentes las palabras de Kérenyi (2009) podemos decir que muy posiblemente Θαλῆς conoció de primera mano los *dentros* y *fuera*s de las manifestaciones religiosas dirigidas a la divinidad rutinaria y que él mismo experimento a su manera algo de su etéreo embeleso.

3.1.2. La Expresión para los Hombres

Lo Político. En el apartado 2.1 dedicado a los ἐπὶ σοφοὶ acordamos que las actividades de los sabios fueron eminentemente políticas. Y que sus sentencias y actos fueron celebrados por la *utilidad* que les representó a los griegos, es decir, por su practicidad. Si bien nos enfocamos en ese entonces en poner el énfasis en la σοφία el factor político también estuvo de fondo aunque amalgamado con ella.

Nos toca ahora desplazarnos sucintamente a una comprensión de *lo político* en la antigua Grecia y así responder a la pregunta por la expresión que prefirió la *mística presocrática* en general y la de Θαλῆς en particular. Sostenemos que la forma primordial de expresión fue, a todas luces, política.

La exposición que viene está animada por un diálogo con los *Filósofos Sobrehumanos* y la perspectiva política de *Los orígenes del pensamiento griego*.

Empezando con Colli (2011) anotamos que:

Quando en un estudio sobre los griegos se pretende hablar de política, es preciso ante todo aclarar qué se quiere decir con esta expresión. Para el griego, la actividad política no es simplemente ocuparse de modo directo de los asuntos del Estado, sino que significa en un sentido muy amplio cualquier forma de expresión, cualquier exteriorización de la propia personalidad en la *pólis*. Político no es sólo el hombre que participa en la administración pública, sino cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tiene una función propia en la vida de la *pólis*, y más que cualquier otro aquel que actúa como educador de los jóvenes de la ciudad, como el poeta o el filósofo, quienes, más que nadie, influyen profundamente en la formación de la espiritualidad de la *pólis* (p.31)

Estas observaciones se complementan con las que hiciera Vernant (1992) quien manifestó que “[e]l sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos de poder” (p.61) Y que además “el arte político es, en lo esencial, un ejercicio del

lenguaje; y el logos, en su origen, adquiere consciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política” (Vernant, 1992, p.62).

En consecuencia hablar de la *πόλις* es referirnos al reino de la palabra o más precisamente *la civilización de la palabra*. Tal instrumento, propio del ser humano, se utilizaría para mediar la vida cívica de los ciudadanos y su dominio será esencial al momento de tomar decisiones colectivas. El ambiente político, por lo tanto, permite un tipo de expresión que no se restringe a lo individual, no es un monólogo. Vernant (1992) aclara que

Quando los individuos (...) deciden hacer público su saber (...) su ambición no es la de dar a conocer a otros un descubrimiento o una opinión personales; quieren (...) hacer de él el bien común de la ciudad, una norma susceptible, como ley de imponerse a todos. Una vez divulgada, su sabiduría adquiere una consistencia y una objetividad nuevas: se constituye a sí misma como verdad. No se trata ya de un secreto religioso, reservado a unos cuantos elegidos, favorecidos por una gracia divina. [Aunque también es cierto] que la verdad del sabio, como el secreto religioso, es revelación de lo esencial, descubrimiento de una realidad superior que sobrepasa en mucho al común de los hombres⁴⁵. (p.65)

En otras palabras, tanto Colli (2011) como Vernant (1992) permiten que especulemos sobre la necesidad política de los antiguos griegos por expresar conocimientos y experiencias particulares que se juzguen como necesarias de comunicar a los hombres.

En definitiva, la necesidad de expresar el *logos* siempre estará latente allí donde un individuo se reconozca como *político*. Los filósofos no se escapan a tal norma. Si el impulso místico los aparta, el político los reúne. “Al igual que la mística griega es la superación de lo humano, así la política (...) es la expresión para todos los hombres” (Colli, 2011, p.41), nos dice el autor de *El Nacimiento de la filosofía*.

De ahí que podemos decir que el sello del filósofo griego estará en la confianza puesta en la palabra para expresar las intuiciones místicas pues como dice Paniker (1992) “La cultura griega clásica se caracteriza por su confianza en la capacidad del lenguaje” (p.19). Ahí se reflejaría la particularidad de su política. O en otras palabras la particularidad de su expresión.

⁴⁵ Nótese que sin decirlo Vernant (1992) también identifica un impulso “místico”, tal y como lo hemos definido, que se interrelaciona con el natural político del griego.

3.1.3. *Intuición de la Realidad*

Experiencia Inmediata. Vemos entonces una doble cadena de ADN en la espiritualidad de los helenos amantes de la sabiduría, la *mística* y la *política*. Usando una terminología heracliteana la primera sería el camino de arriba y la otra, de abajo⁴⁶. Y que curiosamente, si hacemos caso a Colli (2011), serían también uno y el mismo pues:

Evidentemente, ni los presocráticos ni Platón tenían una conciencia clara de esta antítesis que se daba en ellos entre un aspecto político y un aspecto místico, dado que la vida espiritual es algo unitario y continuo, que no admite en su seno ninguna separación con un carácter absoluto. (p. 37)

Si en un primer momento las diferenciamos fue por motivos estrictamente pedagógicos y de exposición. Sin embargo, en la verdad del sabio lo político y lo místico van entrelazados. Lo que resta es ver a que conduce esta unión entre los dos aspectos.

Apoyados una vez más en Colli (2011) afirmamos que lo místico impulsó a lo político llevándolo a parajes nunca antes explorados. La filosofía nacida de esta reunión se expresará en la *vida* de quienes fueron los encargados de presentar sus *intuiciones* a la polis nos traen un claro mensaje de unidad vital pues el *discurso* se identificó con el *modus vivendi*.

Muestras de la faceta mística las podemos hallar ya en Θαλῆς quien μονήρη αὐτὸν γεγονέναι καὶ ἰδιαστήν, vivió solitario y retirado (D.L. I, 25). Y que, según cuenta Calímaco en sus Yambos 1.52-77, Amfalaces de Arcadia “εὔρεν (...) αἰσίῳ σίπτῃ / ἐν τοῦ Διδυμέος τὸν γέρ[ο]ντα κωνήῳ / ξύοντα τὴν γῆν καὶ γράφοντα τὸ σχῆμα, / τοῦξεῦρ’ ὁ Φρυξ Εὐφορβ[ος]”, “encontró (...) por feliz casualidad en el tempo de [Apolo] Didimeo, rascando la tierra con un bastón y dibujando la figura que había encontrado Euforbo el frigio”. En otras palabras, tenemos doxografía que avala una preferencia por la soledad en el milesio. Característica de los místicos de todas épocas y que incluso parecer ser un pre requisito para el filosofar de todos los tiempos.

La siguiente imagen es una representación de comienzos del siglo XVII que se hizo del primer filósofo jónico. En ella se lo ve dibujando con un bastón, pero no en la tierra como cuenta Calímaco sino sobre un voluminoso libro.

⁴⁶ DK B60 ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, el camino de arriba y el de abajo son uno y el mismo.

Nótese el trípode⁴⁷ a su derecha y los demás instrumentos de medición con lo cual se lo estaría asociando con la geometría además de situarlo en un contexto religioso.

Gráfico N° 17 Thales of Miletus, por Jacob de Gheyn III



Recuperado de "Live of the Eminent Philosophers" (2018)

Según las anécdotas vemos en Θαλῆς una muestra de lo que pudo haber sido un carácter disonante pero no conflictivo con las mayorías. Vemos en él rasgos del eremita como del político. Y uno de gran participación activa en su natal Mileto. Tanto así que tiempo luego de fallecer su polis y la jonia entera lo recordará en la inscripción descrita en el capítulo anterior.

⁴⁷ Recordemos que el trípode formó parte junto con la lira y el arco instrumentos de Apolo, siendo este último utilizado para profecía. Un estudio primario sobre el trípode en la antigua Grecia lo podemos encontrar en Rebores Morillo(1999).

En resumen, la implicancia activa como ciudadano de su polis no pudo haberlo alejado por mucho tiempo de la actividad práctica. De hecho, se puede decir que la transformó a un grado máximo.

Sin embargo esta suprema politicidad tan sólo la lograron [los presocráticos] gracias a su interioridad dionisiaca, que les hizo abandonar en un primer momento la realidad llamada *pólis* y los empujó a indagar en realidad universal a través de la deshumanización. Por otro lado, son perfectamente conscientes de que, si quieren regresar con los hombres, no pueden hablar de aquello que está oculto en sus almas y que nadie, a menos que lo haya sentido ya él mismo, puede comprender, sino que deben renunciar en cierto sentido a expresar de modo inmediato cuanto de valioso les ha dado su soledad, renunciar a la alegría de decir sus intuiciones divinas, y en cambio están obligados a objetivarse y expresarse de un modo claro y visivo. (Colli, 2011, p.43)

El modo de revelar sus intuiciones, por ende, fue resultado de la adaptación a una forma de comunicación colectiva que por definición no podría traslucir la imagen captada en los abismos de su ser. Su *expresión* no dejará de ser *política* (aunque hunda sus raíces en el fenómeno del misticismo) y tampoco metafórica, pero ya no una que apela a la tradición religiosa olímpica sino una que encuentra en la *naturaleza* una *imagen* para enunciar la máxima de todo misticismo: "todo es uno".⁴⁸

Tal *certeza* puede ser dicha utilizando mil recursos. Cada tradición lo adapta y lo transmite según crea conveniente. Ahora, si esta *intuición* se combina con un decantamiento por la naturaleza, por lo que en ella surge, crece y florece, entonces la expresión final se anticipa. El símbolo está en el cosmos mismo.

Esto distingue a los amantes del saber de los poetas quienes desde antiguo han elegido precisamente *símbolos* para que la comunidad entienda los valores que han de transmitirles. Los dioses olímpicos como hombres desmesurados se propusieron como candidatos; sin embargo, cuando una nueva tradición emerge esta de alguna manera se distancia y se acerca a la fuente de la cual todo surgió. Y eso fue lo que ocurrió con nuestros milesios.

⁴⁸ Citemos aquí unas palabras de Friedrich Nietzsche que nos clarifican este tema:

(...) del mismo modo que para el autor dramático palabra y verso no son otra cosa que un balbuceo en lengua extranjera, dada la imposibilidad de expresar mediante ellos toda la riqueza de lo que vive y ve, también la expresión de las profundas intuiciones filosóficas halla su único medio para expresar lo intuido en la dialéctica y reflexión científica. Se trata, ciertamente, de medios de expresión muy pobres; en el fondo, son también metafóricos: una traducción infiel realizada a una esfera y a un lenguaje diferente. Tales intuyó la unidad absoluta del ser, y cuando quiso comunicar, ¡habló del agua!" (Nietzsche, 1873 ,p.50,51)

Si bien la cita de Nietzsche se dirige al campo de la filosofía esta es la misma explicación que seguimos para comprender las disertaciones de los místicos.

Prescindieron de los olímpicos al contemplar la naturaleza divina de la cual surgieron los propios Olímpicos.

Es así que Θαλῆς que al igual que los otros jonios vive “con sus pensamientos en el universo” (Rohde, 1983, p.192) elige para su símbolo la naturaleza misma. Podemos decir que la experiencia directa con el elemento acuático en su natal Mileto pudo haberle dado infinidad de pruebas al respecto; pero, lo que aquí importa es que su interior halla abrigado a *lo hydor* como imagen del axioma “todo es uno”. Su éxtasis en consecuencia se satisfizo en la naturaleza.

Θαλῆς vendría a ser, por ese motivo, como un poeta que ve lo divino inmerso en mundo. Cual *Hölderlin* ensalzó la naturaleza que está en el todo. Es cierto, los mitos están allí apuntado al Océano (Ilíada XIV. 246⁴⁹), una gran masa acuática personificada en un dios. Para los milesios, en cambio, la *natura* es divina, “no le adicionemos más máscaras”, parecen decirnos.

Por otra parte, mencionamos de pasada que los *órficos*, un grupo dedicado a la trascendencia, vislumbraron también el hechizo de la existencia pero sus referentes no dejaron de ser tradicionales. Académicos como Bernabé (2004) en su *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación* y Finkelberg (1986) en su *On the Unity of Orphic and Milesian Thought*, así como el estudio canónico de Guthrie (1996) *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre “el movimiento órfico”*, por mencionar sólo algunos trabajos, han demostrado que la tan mentada originalidad filosófica de la búsqueda de la multiplicidad en la unidad no les fue exclusiva a los filósofos jonios pues los órficos de ese siglo VI también compartieron las mismas interrogantes y hasta se ha hablado de una mutua influencia entre ambos grupos⁵⁰.

⁴⁹ Ὠκεανοῦ, ὃς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται. Crespo Güemes (2000) traduce: *Océano (...) progenie de todas las cosas*.

⁵⁰ A continuación citamos un pasaje que resume esta idea.

En todo caso, me parece fundamental insistir en que la corriente filosófica presocrática —y, desde luego, la de la filosofía posterior— y la religiosa que podemos considerar órfica no son compartimentos estancos, sino que tienen entre sí comunidades de pensamiento, vías de influencia mutua, en temas que se encuadran dentro de un mismo universo conceptual. (Bernabé, 2004. p.14)

Finkelberg (1986) dice sobre el tema: "The background was mystical, while rationalism was the particular way in which the Ionians shaped the popular mystical outlook."(p.335)⁵¹. Es decir, ambos bandos especularon sobre una misma base siendo los jonios por su particular logos quienes expresarán sus intuiciones de manera distinta.

Para concluir esta sección que ha buscado introducir al hombre Θαλῆς cerramos con una clásica cita Aristóteles, Met. 1.982b 12,13-19,28 que nos dice:

διὰ (...) τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν (...) ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός: σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φάμεν, ἐλευθερός ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκεν ἐστίν.

García Yebra (1998) traduce:

los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración (...) De suerte que. Si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.

Como dice Aristóteles la admiración como totalizadora, las necesidades satisfechas y el tiempo de ocio serán necesarios para la nueva forma de vivir el mundo que está surgiendo en Jonia. La tradición cuenta que así empezó el primero de los Siete Sabios del mundo antiguo: Θαλῆς, quien μετὰ δὲ τὰ πολιτικὰ τῆς φυσικῆς ἐγένετο θεωρίας—"[se dedicó a] asuntos políticos, y después a la investigación de la naturaleza" (D.L. I, 23).

La gesta de Θαλῆς, hombre legendario, *fundador*, centro de tantas discrepancias y misterio fue la que en primer término mantuvo a la vista sus asuntos prácticos para luego expresar su genio avasallador en consonancia con su contexto y las tradiciones que en ellas se desarrollaban.

⁵¹ Traducimos: "El fondo era místico, mientras que el racionalismo fue la forma particular en que los jonios dieron forma a la perspectiva mística popular".

El fondo fue eminentemente mítico y religioso. Esto lo comprobamos en los escasos conceptos que nos ha llegado de su *expresión*, todos afines a lo sagrado como lo divino, el alma y la naturaleza que las iremos tratando en las siguientes secciones.

Resumiendo, decimos que la novedad del milesio no estaría en haber desenvuelto un logos que se enfrentó al mito. Verdaderamente, lo que hizo de Θαλῆς un inaugurador y un campo fértil para tantos filósofos posteriores estuvo en *la forma* en como *expresó y vivió sus intuiciones místicas* que ahora trataremos.

3.2. ψυχή, La Vibración de la Naturaleza

3.2.1. El Sentido de ψυχή en Θαλῆς

La ψυχή será donde comenzaremos la disertación sobre los dichos filosóficos de Θαλῆς. Muchas razones nos motivan, siendo la principal, la certeza de una mayor confianza con respecto a la tesis acuática.

El desarrollo de este acercamiento a la ψυχή pretende mostrar en un primer momento cómo se la ha interpretado siguiendo las propuestas de dos autores destacados en el tema, y seguidamente qué pudo haber significado este término dentro de lo que podemos decir sobre el milesio.

El primer estudio interpretativo que citaremos será el clásico *Psiqué* de Rohde (1983) quien dice

una antigua tradición sostiene que fué *Tales* de Mileto el pensador cuyo espíritu abrió el camino de las investigaciones filosóficas en torno a la naturaleza, el primero que "llamó inmortal al alma" (del hombre). Pero, en realidad, este filósofo, que atribuía también un "alma" a la piedra magnética y a las plantas y para quien la materia y la fuerza del "alma" que la mueve eran inseparables, mal podía haber hablado de una inmortalidad del alma humana sino en el sentido en que quien así pensaba podía hablar de la inmortalidad de todas las fuerzas anímicas de la naturaleza. Como la materia primigenia, que obra y crea por la virtud de su propia vida, también la fuerza universal que la anima es imperecedera, no puede desaparecer, por la misma razón por la que no ha tenido principio. Está llena de vida y jamás puede "morir". (p. 194)

La tradición a la que se refiere el autor la menciona Laercio en D.L. 1,24 ("Ἐνιοὶ δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχὰς", "algunos dicen que fue el primero en afirmar que las almas son inmortales"). Por lo demás, esta propuesta no terminaría allí sino que según Colli (2008) "cabe imaginar, con respecto a la doctrina del alma, una línea continua que

empezaría en Tales, pasaría por Ferecides, Pitágoras y los pitagóricos, y terminaría en Euclides” (p.290).

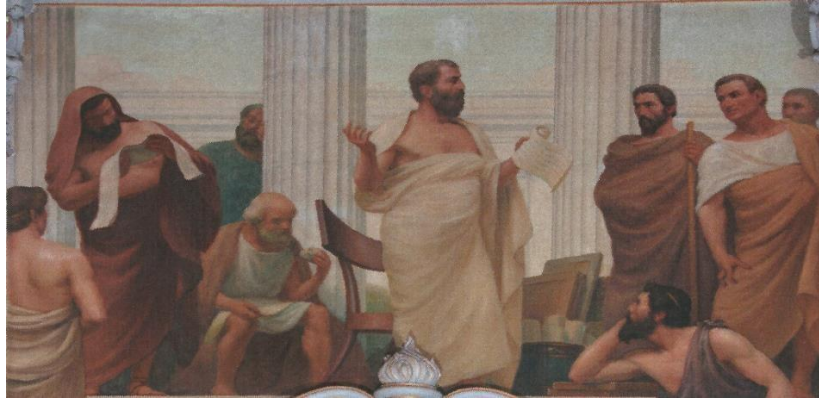
Por ende, podemos advertir que calificar a la ψυχὴ como imperecedera fue algo realmente disruptivo en aquella época. Sin embargo, lo interesante residiría en los motivos que desliza Rohde (1983) acerca del porqué la inmortalidad del alma está relacionada con inmortalidad de todas las fuerzas anímicas de la naturaleza pues así nos dirigimos directamente al campo principal de los primeros filósofos: la φύσις.

Otro pasaje interpretativo a estudiar es uno mucho más antiguo que tiene un propósito y un fin definidos desde el comienzo el cual es llegar a la propia validación del recopilador. Nos referimos al *De Anima* 405 a19-21 de Aristóteles que dice explícitamente “Ἐοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σιδηρον κινεῖ. Calvo Martínez (1978) traduce: “parece que también Tales —a juzgar por lo que de él se recuerda— supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro.”

Esta canónica cita que la podemos encontrar en todo estudio que toque al alma y a Θαλῆς debe tomarse con cuidado por ello decimos que el tema aquí está en separar el dato de lo que Aristóteles le hace decir. Por ello, nos quedamos con la posible anécdota del imán que mueve al hierro y tomamos como una definición muy general y segada aquella que define al alma como *principio de movimiento*.

En una búsqueda no especializada de las representaciones artísticas que se han hecho de Θαλῆς nos sorprendió encontrar muchos motivos que recuerdan esta anécdota del imán. A continuación las presentamos en orden cronológico con un breve comentario en la descripción

Gráfico N° 18 Θαλῆς en "O Início da Ciência" (1906), por Veloso Salgado



Nótese la manera en cómo el artista elige representar al milesio que se encuentra sentado con una piedra en la mano izquierda. Recuperado de [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:O_In%C3%ADcio_da_Ci%C3%Aancia_\(1906\)_-_Veloso_Salgado_\(Sala_dos_Actos,_FCM-UNL\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:O_In%C3%ADcio_da_Ci%C3%Aancia_(1906)_-_Veloso_Salgado_(Sala_dos_Actos,_FCM-UNL).png)

Gráfico N° 19 Estatua de Θαλῆς en "The Progress of Railroading" (1909-1911)



Union Station, Washington, DC, realizado por Louis St. Gaudens y esculpidas por Andrew E. Bernasconi, maestro artesano de la piedra italiana, entre 1909 y 1911. Nótese la importancia capital que tiene la piedra ambar en esta escultura que se relaciona directamente con los rayos que sostiene el milesio en su mano derecha. Esta escultura en suma trata de adaptar a Θαλής en un contexto donde la electricidad es sinónimo del progreso Recuperado de <https://lagalenadelsur.wordpress.com/2015/04/08/alegoria-de-la-electricidad-union-station-washington-d-c-ee-uu/>

Gráfico N° 20 Θαλής en Cantinflas y sus amigos - La Electricidad (1982)



Ilustración a cargo de Hanna-Barbera. Esta serie presenta al milesio como el primero en haber investigado el fenómeno de la electricidad. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=eY5UB40WGqQ>

Gráfico N° 21 Constantin Carathéodory y Θαλής (1994)



Nótese la importancia que se le concede a la atracción que ejerce el ambar hacia la pluma en la esquina derecha donde se encuentra nuestro milesio. Recuperado de <https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Thales/pictdisplay/>

Gráfico N° 22 Θαλής. Ilustración

550 v. Chr. Thales von Milet

Wird Bernstein an Fell
gerieben, so kann es
anschließend Haare
anziehen.

(altgriechisch ἤλεκτρον
/„ēlektron“ = Bernstein)



La traducción de la frase que lo acompaña es la siguiente: "Si el ámbar se frota sobre la piel, puede entonces atraer el cabello. (griego antiguo ἤλεκτρον = ámbar)". Una vez más la piedra ambar que desplaza cuerpos ligeros es la elegida para representar al jónico Θαλῆς. Recuperado de <https://www.educentral.de/Themenpaket-Elektrizitaetslehre>

Gráfico N° 23 Θαλῆς en Hungry Joker; Taresu no Kohaku, タレスの琥珀



Nótese de nuevo la importancia que se le da a la piedra ambar que el filósofo sujeta con la mano derecha y la atracción que produce sobre elementos ligeros. Recuperado de https://hungryjoker.fandom.com/wiki/Thalesian_Amber

Para cerrar esta travesía plástica inspirada en la anécdota de la piedra traemos a colación una cita que tomamos del libro *Aion, contribución a los símbolos del sí mismo* de Jung (1997), donde se lee a al experimento que contó Aristóteles desde una cosmovisión alquímica.

(...) el magneto es una "cosa animada". Así dice el jurisconsulto y alquimista de Basiela Joannes Chrysippus Fanianus: "Si a un Tales de Mileto se le ocurrió llamar una cosa animada a esa piedra de Hércules, o sea el magneto, porque parece atraer y obligar al hierro, ¿por qué no hemos de llamar viva también a la sal?" Dorn escribe: "Aprendemos del magneto, en el cual esa fuerza magnética que atrae al hierro no se ve [con los ojos], porque en ella está oculto un espíritu (*spiritus*) que no es captable por los sentidos". (Jung, Aion, p.168)

Desde la filosofía Colli (2008) nos dice algo similar

Prescindiendo del marco doctrinal de Aristóteles la proposición de Tales —que el imán tiene un alma— se mueve en una perspectiva no naturalística. Todas las realidades de este mundo poseen una dimensión interior; y en el fondo de todas las cosas, aun de las más evidentes, se esconde algo misterioso. (p.289)

En resumen, tanto en las artes plásticas como en las reflexiones de grandes académicos *la piedra de Θαλῆς* fue vista como un gran potencial para presentar discursos sobre diversos temas e involucrar al milesio en ellas. Como dice Wöhrle (2014) muy certeramente "every age creates its own 'Thales'" (p.5).

Regresando al texto citado, si nos percatamos, la anécdota transmitida por el estagirita se enmarcaría en el mundo natural que será el eje desde el cual los jónicos busquen explicaciones sobre la realidad circundante. Ese es el principal motivo que nos ha motivado dedicarle esta atención a lo que parece un suceso prescindible.

Hasta aquí las interpretaciones presentadas respecto a la ψυχή. La primera amplia y contextual; la segunda sesgada y personalista, nos remiten al mundo de la φύσις. Allí parece estar, y de hecho está según Rohde, el motivo por el cual se reconoce al *alma* como *inmortal*.

Finalmente, la pregunta por el significado que pudo haber tenido para Θαλῆς no puede sino aproximarse a partir de lo que comparten las lecturas que se han hecho. La afirmación sobre lo que es el alma nos dirige a la φύσις. Diremos entonces que la ψυχή en boca de Θαλῆς sólo pudo haber tenido sentido dentro de una concepción mayor de lo que es la *naturaleza*. Por ende, la sección que continúa desarrolla este nexo que permite incorporar a la ψυχή dentro de la φύσις.

3.2.2. El Alma y la Divinidad son Uno

Otro conocido pasaje que no puede faltar si hablamos de la ψυχή en Θαλῆς está en el *De Anima* 411 a 7-8 que dice textualmente "Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμίχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾤθη πάντα

πλήρη θεῶν εἶναι”. Calvo Martínez (1978) traduce: “Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses.” Para abordar este pasaje tomamos el comentario de Colli (2008):

Aristóteles ofrece este testimonio como ejemplo para demostrar la tesis de que el alma está diseminada por todo el universo. Por tanto, alma y divinidad se presentan aquí como términos equivalentes. ¿Podría entonces atribuirse a Tales esta identificación [del alma con la divinidad]? Otras fuentes —muy fidedignas— nos impulsan a responder afirmativamente a esa pregunta. Una vez más es Aristóteles el que afirma —aunque en otro contexto, también restringido— que, según Tales, el imán tiene alma. En el siglo V a.C., Hipias de Elis había dicho eso mismo; y otra fuente, también del siglo V, el poeta Querilos de Samos, atribuía a Tales la primera formulación de la inmortalidad del alma. Por tanto, la respuesta es clara. Si, por un lado, todo está lleno de dioses y, por otro, todas las cosas —aun las aparentemente inanimadas— tienen alma, se deduce que, para Tales, alma y divinidad son una misma cosa (p.26).

Bajo esta lectura se plantea pues la identificación del *alma* con lo *divino* casi como quien resuelve un ejercicio básico de lógica clásica: si A es igual a B y A es igual a C entonces B y C son idénticos.

Por otro lado, las tesis de Rohde (1983) no se diferencian mucho al respecto ya que, según comenta,

el alma (...) puede ser concebida como algo divino (...) desde el momento en que es copartícipe de la gran fuerza que forma y gobierna el universo. No vive en ella un daimon concreto, suelto, sino que vive la propia naturaleza divina (p.193)

Por lo tanto, la relación e identificación entre *alma* y *divinidad* está clara, para Θαλῆς la ψυχή es θεός solamente si se la inscribe dentro del régimen de la φύσις.

Como se puede observar hasta ahora la *naturaleza* y su fuerza interna que da origen a todo lo que existe es la *buena nueva* que nos ha traído Θαλῆς. Siendo así él y los que lo seguirán pondrán el énfasis especulativo no el hombre —pues ya lo político ha resuelto ese tema— sino en la *natura*⁵² que los rodea, ambienta y da sentido. Eso va definitivamente por otro camino al de las

⁵² Al respecto rastreemos la etimología de *natura* que se toma del griego φύσις. Según Jaeger (2003) φύσις es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo —σις que se hicieron sumamente frecuentes después del período de la última épica. Designa con toda claridad el acto de φῦναι, el proceso de surgir y desarrollarse; ésta es la razón de que los griegos la usaran a menudo con un genitivo, como en φύσις τῶν ὄντων, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia. Encontramos esta misma doble significación en la palabra γένεσις, sinónima de φύσις, que es tan vieja como ésta y quizá más vieja aún. (p.26)

antiguas tradiciones griegas que ya empiezan en esa época a conocer la prédica órfica.

El alma según los milesios ahora vive en la naturaleza divina. Está suscrita a ella. Por ello adopta el sentido de *inmortalidad* que no debe entenderse como un indicio del dualismo cuerpo-alma más propio de las religiones místicas. Finalmente, si revisamos las maneras de comprender la ψυχή en el mundo antiguo veremos que aquí hay una indiscutible novedad.

3.2.3. «Πάντα πλήρη θεῶν»

El último paso antes de dirigirnos a las tesis del cosmos externo viene con esta frase *feliz* que encabeza nuestra reflexión sobre lo divino y la naturaleza. Es preciso recordar que figuras como Heráclito, Platón, el ya mencionado Aristóteles entre otros la han repetido y que los testimonios recopilados y ordenados por Wöhrle (2014) no nos dejan duda de su fecundidad.

De los muchos contextos y sentidos entre actuales⁵³ y antiguos que podemos encontrar empecemos por una anécdota que recoge el estagirita en su *De part. anim.* y que Jaeger (2003) reproduce en su *Teología de los primeros filósofos griegos*.

El cuento es que estando (...) [Heráclito] al lado del hogar de su casa, calentándose, se dio cuenta de unos visitantes que se hallaban en el umbral de la misma y vacilaban en entrar. Entonces el gritó: "Entrad. También aquí hay dioses⁵⁴". (Jaeger, 2003, p.28)

Platón, por su parte, no se molesta en citar a nuestro erósofo de Mileto aunque la frase que encontramos en *Las leyes* 899 b es muy explícita: ἐσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα. Lisi (1999) traduce: "una vez concedido esto, ¿seguirá negando alguien que está todo lleno de dioses?". No nos extraña tal actitud omisiva del filósofo de la

⁵³ Entre los más recientes citamos aquí un estudio que hace María Teresa Oñate y Zubía van Hoya Desmet, catedrática, directora del programa HERCRITIA e investigadora principal de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en la conferencia titulada "πάντα πλήρη θεῶν εἶναι" ("Todo está lleno de lo divino") realizada en Cuenca durante las *Jornadas de Filosofía y Arte "Estética, Mística, Hermenéutica"* en Febrero del 2019 (<https://www.youtube.com/watch?v=cO6awnO1pfM>). En líneas generales Oñate (2019) defiende que la primera sentencia de la filosofía occidental tiene una marcada base metafísica y teológica.

⁵⁴ Textualmente en *De part. Anim.* I. 5, 645 a 21 dice "εἶναι γὰρ καὶ ἐνθαῦτα θεός", "pues allí también estaban los dioses".

Academia.⁵⁵ Lo que sí nos motiva a la admiración es la amplia diversidad desde la cual se puede leer esta sentencia. De hecho para Jaeger (2003) es la máxima que está “[s]obre las puertas de la filosofía del ser, que empieza con Tales” (p. 29).

Nosotros concebimos la siguiente interpretación. Identificamos al “todas las cosas”, πάντα, que inicia la frase con la φύσις. Una de las razones radica en que la φύσις por lo visto en la nota 53 es el proceso de φῦναι y a la vez puede llamársela también “fuente de *todas* la cosas”. Así, si tuviéramos que darle un nombre al *todo* lo relacionaríamos con el *proceso* de por el cual surgió. Nuestra segunda razón se basa en la interpretación que nos ha llegado desde la academia filosófica la cual ve en la φύσις el máximo centro de atención de los primeros filósofos. Así pues la frase «πάντα πλήρη θεῶν» la leemos como «φύσεις πλήρη θεῶν».

El sentido de esta lectura responde al énfasis que nosotros también le damos a la *naturaleza*. Participamos entonces de la gran apuesta, la muy radical apuesta que Θαῖης y compañía hace por lo *natural*. La contemplación en él tiene rasgos de poeta que no entra en conflicto con el estudio de los fenómenos que ve en ella. Concebimos así a Θαῖης como un antiguo Hölderlin⁵⁶ que ve lo divino que está en la φύσις así como un sabio con conocimientos de lo que sucede en la naturaleza.

⁵⁵ Colli (2008) comentando esta omisión platónica y detallando demás fuentes que han tomado esta frase dice: Platón no atribuye esa doctrina explícitamente a Tales, pero la expresión verbal es idéntica a la de Aristóteles en (...) [De Anima 411 a 7-8]. A esto habrá que añadir que Aristóteles no es el único que atribuye a Tales una doctrina afín sobre la existencia de un alma en los objetos aparentemente inanimados (...), sino también Hípías en el siglo V (...). Más aún, otra fuente del siglo V, el poeta Querilo (...), atribuye a Tales la doctrina de la inmortalidad de las almas. Es decir, tenemos un grupo de tesis doctrinales que resultan ser las que cuentan con el apoyo de las fuentes más antiguas y que, a la vez, coinciden en su referencia a una concepción mística, y no precisamente naturalística. (p.287)

⁵⁶ De este fascinante poeta elegimos sólo unos párrafos de *Wie wenn am Freitage... Como en un día de fiesta...* para ejemplificar esta afirmación. El poema en cuestión que se ubica dentro de sus últimos himnos de los años 1800 a 1803. La cita la tomamos de Hölderlin (1995):

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen, / Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort./
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten / Und über die Götter des Abends und Oriens ist,
/ Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,/ Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder /
Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,/ Fühlt neu die Begeisterung sich, /
Die Allerschaffende, wieder. / Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt, / Wenn hohes er
entwarf, so ist / Von neuem an den Zeichen, den Taten der Welt jetzt / Ein Feuer angezündet in
Seelen der Dichter.

Gorbea (1995) traduce:

3.2.4. La Enseñanza del Fausto

La lección final sobre el significado de tener una naturaleza vitalizante nos llega de la mano de otra figura universal muy afín a la ciencia y el arte quien también nos acompañará un primer tramo de la siguiente sección. Nos referimos a Goethe y su *Faust*

Si en conclusión hemos entendido a la ψυχή como componente de la φύσις —o en otras palabras, al identificar a lo vivo como algo propio de la naturaleza y como aquello que sólo ella puede generar— el mensaje de Goethe que involucra a nuestro milesio a la vez que critica los afanes modernos que prefieren lo artificial y protético a lo orgánico se puede ir avizorando.

Además, si concebimos a la ψυχή como el *alma del mundo* o el *espíritu universal* podremos transitar ciertamente hacia la orillas de una tradición esotérica crucial en el estudio de la recepción medieval y que además incorporó en sus postulados muchos conocimientos que hoy en día se vienen recuperando de diversas maneras: la alquimia. El nexo de Θαλῆς con ella lo tomamos alegóricamente del Fausto, en el que leemos —a recomendación de Carl Gustav Jung— un drama profundamente alquímico⁵⁷.

El despliegue completo nos llevará a detendremos en la segunda parte del *Faust* a la vez que nos brindará una “nueva” perspectiva sobre los presocráticos. Momentáneamente presentamos las palabras de Helena Cortés Gabaudan, profesora traductora y escritora experta en literatura alemana, quien en la ponencia titulada *Fausto o la insatisfacción del hombre moderno* que tuvo lugar del 18 de febrero del 2020 y que fue auspiciada por la Fundación Juan March dice los minutos 42.36 hasta el 43.05

mientras Fausto conoce a Helena el hombrecillo de la probeta tiene la oportunidad a conocer a los *filósofos presocráticos*, los que, como saben, teorizaron sobre el poder de los cuatro elementos: fuego, agua, etc. Y efectivamente consigue adquirir verdadera vida gracias a la conjunción del fuego y agua... Es decir, *sólo naturaleza crea la vida*.

¡Pero ahora despunta el día! Lo esperaba/ lo vi llegar. ¡Que esta visión sagrada/ inspire mi verbo! Pues la Naturaleza, /más antigua aún que las edades y más grande/ que los dioses de Oriente y Occidente, /ahora se despierta con un fragor de armas, / y de lo alto del Éter al abismo, / conforme a las leyes fijas, como antaño/ nacido del caos sagrado, / el entusiasmo creador siente/ que vuelve a nacer. / Y así el fuego brilla / en la mirada del hombre / que ha concebido un gran proyecto, / así este signo nuevo y las hazañas del mundo/ hoy encienden una llama en el alma del poeta.

⁵⁷ La cita la tomamos de Jung (1989) quien dice expresamente “el Fausto es un drama alquimista de principio a fin aunque el hombre culto de hoy no tenga la menor sospecha de ello.” (p.50)

Esa es la conclusión a la que se llega con este detalle del homúnculo que es uno de los temas importantes en el Fausto II. [cursivas nuestras] (Cortes Gaubaudan, 2020).

La vida como algo propio de la naturaleza que aventaja a las creaciones contrahechas, postizas e ilusorias que hace el hombre con la ciencia moderna viene a ser pues una majestuosa crítica fecunda en símbolos y llena de esteticismo que marcan la obra de Goethe.

Este es un tema no menor que debió ser tomado con mucho recelo por parte del público europeo del siglo XVIII que ya veía en ciernes el avance de la técnica humana en la conquista de la naturaleza. Ante tales aspiraciones que tienen todo el potencial de cosificar a la naturaleza Goethe da un portazó estético y remite con su arte a los más antiguos conocedores de la φύσις y deja que sean ellos quienes desvelen el secreto de aquello propio de la naturaleza vivificadora.

Como colofón, el catedrático y conocedor de la filosofía antigua Dante Dávila Morey en su *Sobre el Fausto de Goethe*, texto enfocado en la primera parte de la obra, nos brinda también reflexiones acertadas sobre este clásico de la literatura.

En resumen el profesor Dávila (2015) propone que primeramente la obra es una meditación acerca del *principio*. En segundo lugar, afirma que la obra es una *poética acerca del amor*, con lo cual se ve a *Eros* como totalizante, cósmico y *punte* entre dioses y hombres. En tercer lugar, concibe a *Eros* como una *exploración verbal sobre la temporalidad*, el gozo del instante. Por último, nos dice que *Eros* es también un *acontecimiento verbal de la ponencia de la nada*.

Entre otras aristas el texto se pregunta por la negación y ve reflejado en Mefistófeles su personificación. Finalmente, *Sobre el Fausto de Goethe* anota expresamente que la nada sostiene a la totalidad. Para tal afirmación anota los siguientes motivos. En un primer momento asevera que la *nada* se expresa como *presencia* del demonio frente a Dios; luego explica que la *nada* es una *fuerza omnipotente del deseo*; en tercer lugar, la *nada* es la *muerte*; y por último, la *nada* es una *voz que juzga*.

Como se puede notar el *Faust* como toda obra universal es susceptible de ser interpretada de múltiples maneras partiendo siempre de la cosmovisión del lector, los intereses que persigue y lo que este se permite descubrir. Es así que nosotros también leemos este clásico desde una perspectiva que parte de Θαλῆς y los temas que lo engloban. Entendemos pues al *Faust* como un drama total que muestra en una de sus aristas una discusión sobre la *filosofía natural*.

4. Θαλῆς y el Cosmos Externo

En esta sección seguimos con la puesta a prueba de la hipótesis *erotica-sapiencial*. Nos importa ahora la faceta externa del *primero de los Siete Sabios*. La detallada observación de la naturaleza, la contemplación de los principios que rigen, las tesis que ha generado y con ello una muestra de la ciencia antigua intenta ser aquí el foco principal que complementa al cosmos interno ya estudiado.

Con el fin de encontrar un orden expositivo presentamos inicialmente una larga excursión en *lo hydor*, por ello nuestro primer bloque lleva el título de τὸ ὕδωρ, *El Yacer de la Tierra*. Aquí comenzamos con el análisis de la tesis acuática desde un punto de vista psicológico de la alquimia. Veremos como el inconsciente se desliza junto a un principio que tanto gnósticos como los propios alquimistas tomaron como base en su saber.

Continuamos con una larga travesía por los fenómenos de lo hydor. Es aquí donde la tradición mitológica y la naturalista exhiben sus razones para demostrarnos que hay muchos indicios para tener *al agua* como germen de las cosas existentes. Ya sea por influencias mediterráneas, de oriente próximo, o un hecho común en culturas no relacionadas entre sí los académicos que estudian los mitos nos cuentan qué opinión les merece el argumento acuático. Aquellos que investigan desde el puro pensar se pronuncian también sobre los motivos y el sentido de esta aseveración que puede sonar cándida a oídos no entrenados.

Como cierre al dialogo entre arte y alquimia Goethe llega a dar su poética versión. El entramado que ya fue anunciado páginas atrás completa su forma al dejar paso a la escena el homúnculo que nos provee una *novedosa*

mirada de los antiguos filósofos además de enjuiciar algunos ideales del mundo moderno.

Elegimos finalizar la primera sección con una propuesta que involucra un nuevo neologismo, una abstracción útil en nuestro idioma que pretende hacer justicia al término que ha desfilado por diversos frentes y que se ha leído desde múltiples narrativas. Se verá que nuestro aporte prefiere una conjunción entre lo natural y lo simbólico.

El segundo bloque que se titula *ἡ ἔκλειψις, La Predicción desde el Espíritu* comienza aclarando el término *physikós* con el cual se describe a Θαλῆς. Distinguimos así su actividad del actual científico de la *física* y nos decantamos por estudiarlo teórica y visualmente desde lo que cuentan los textos antiguos.

Ya hecha esta indicación pasamos al examen del eclipse. Dos pequeños apartados surgen aquí. El primero contempla sus efectos en lo externo y el segundo, en lo interno. En resumen *astronomía* y *astrología* se dan la mano para dibujarnos el panorama que pudo haberse visto ese 28 de mayo del 585 a.C. fecha del famoso evento que entre otros muchos sucesos le dio fama de observador de los astros al sabio Θαλῆς.

El tercer punto es una reflexión que se basa en un comentario que encontramos en Apuleyo y que viene a resumir nuestra indagación acerca de la labor teórica y contemplativa del milesio de acuerdo a la tradición. Asunto que a nuestro entender crea otra de fecunda implicancia en el mundo antiguo.

Concluimos la indagación en los *cosmos* y con ello dejamos a juicio del lector si es ostensible o no la pulsión *erótica* que atribuimos a Θαλῆς como ejemplo del apasionado amante de una *sofía* que a lo largo de estos párrafos se ha mostrado en la *naturaleza desnuda* que llevó a una cultura ya de por sí cuidadosa con el habla a crear nuevos significados y conceptos, a detenerse con sus pensamientos en la contemplación de un *mundo natural* que hasta hoy, a duras penas, nos rodea.

4.1. τό ὕδωρ, El Yacer de la Tierra

4.1.1. Materia Prima

Sustancia Madre. El *anima mundi* que los alquimistas identificaron con la *sustancia madre* vendría a ser lo necesario para el surgimiento del cosmos externo. Así, al encontrar en el *hydor* de Θαλῆς un sustento para sus actividades lograron apropiarse del mismo con el fin de dar forma a su doctrina. He aquí una interesante propuesta más cercana en el tiempo a lo que pudo haber significado la tesis acuática por la cual uno empieza a conocer algo del primer filósofo de Mileto.

En nuestro caso, analizaremos tal postulado alquímico desde lo que podemos decir con los estudios actuales. En primer lugar, es preciso definir que entendemos a la *alquimia* como una manera de relacionar conciencia y materia; y a la *psicología*, que usamos para abordarla, como una disciplina de estudio de los procesos psíquicos y de la conducta humana. De esta última disciplina y bajo el aval de las investigaciones hechas por la escuela analítica presentamos la siguiente interpretación del *hydor* y Θαλῆς

Of the three Milesians, Thales is a semi-legendary character. Some of the remarks preserved about him have an almost mythical quality. Interestingly, the name Thales is close to the Greek word for sea, *thalassa*. Thales, who thought water was the *arche*, may have a name which is the Greek equivalent of "seaman." He announced that the *arche* was *hydor*, water. So one could say that the first Western philosopher believed that the unconscious psyche is equivalent to water. It is a familiar image, akin to the understanding of water symbolism in dreams. The alchemists certainly picked up this idea, applying alchemical procedures to the *arche*, the *prima materia*, saying that in the course of making the Philosophers' Stone one must first reduce the *materia* one was dealing with to its original *arche* which many thought of as water by means of a *solutio*. Various kinds of water were thought of as the end goal of the alchemical process: the *hydor theion* or divine water, the *aqua vita*, the *aqua permanens*. The Gnostic Naasenes equated their serpent, Naas, with Thales' concept of water. It will become apparent that both alchemy and Gnosticism are products of the primitive conceptions of Greek philosophy. (Edinger, 1999, p. 17.18)⁵⁸

⁵⁸ Traducimos: De los tres Milesianos, Tales es un personaje semi-legendario. Algunas de las observaciones conservadas acerca de él tienen una cualidad casi mítica. Curiosamente, el nombre de Tales está cerca de la palabra griega para mar, *thalassa*. Tales, que pensó que el agua era el *arche*, podría tener un nombre que en griego es equivalente a "marinero". Él dijo que el *arche* era *hydor*, agua. Así uno podría decir que *el primer filósofo occidental creía que la psique inconsciente es equivalente al agua*. Esta es una imagen familiar, *similar a la comprensión del simbolismo del agua en los sueños*. Los alquimistas ciertamente recogieron esta idea, aplicando procedimientos alquímicos al *arche*, la *materia prima*, diciendo que en el curso de hacer la Piedra Filosofal uno debe primero *reducir la materia* con la que estaba tratando *a su arche original* que muchos pensaron que era agua por medio de una *solutio*. Varios tipos de agua fueron pensados como el objetivo final del proceso alquímico: el *hydor theion* o agua divina, el *aqua vita*, el *aqua permanens*. Los naasenos gnósticos equipararon su serpiente, Naas,

Estas líneas extraídas de un libro que trata específicamente de la *psyche* en la antigüedad griega desde Θαλῆς a Plotino sugieren que el *hydor* propuesto como arché guarda una similitud con una *imagen del incosciente* que leída desde una comprensión simbólica se presenta como *agua* en los sueños.

Tal idea arcaica que apuesta por la disolución de la materialidad en lo líquido primario se encuentra también en los procesos alquímicos y en las doctrinas gnósticas lo cual —nos dicen— no es de extrañar pues ambos tienen raíces en la antigua filosofía griega.

Por último, la idea central del párrafo se basa ciertamente en lo que dijera el fundador de tal escuela: Carl Gustav Jung, quien en su libro *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*, Jung (1997), capítulo XIII, párrafo 311, expone:

Los naasenos concebían a su sustancia divina central como *Naás* ("serpiente"), y la caracterizaban como "sustancia húmeda" (*hygrá ousía*), en coincidencia con Tales de Mileto, que consideraba al agua sustancia primordial.⁵⁹ Como el agua de Tales, así toda la vida depende de *Naás* (*óphis*), que "contiene en sí, como en el cuerno del unicornio, la belleza de todas las cosas" (p.208)

Luego de corroborar las fuentes y leer estas anotaciones que ilustran el sentido esotérico de la tesis acuática no queremos sino resaltar la curiosa comprensión desde la alquimia, el gnosticismo naaseno y la moderna psicología a la hermenéutica aristotélica de algo que pudo haber dicho Θαλῆς.

Finalmente nosotros no podemos sino encontrar un sugerente camino que llega hasta hoy y que sienta sus orígenes en la lejana filosofía que dio una posible propuesta al enigma de lo que *yace* sobre la superficie de la tierra y que tanto impacto ha tenido en las tradiciones antiguas, medievales y modernas.

4.1.2. Los Fenómenos del ὕδωρ

Lo ὕδωρ que se oculta y soporta al mundo tiene una particular *composición* que ha sido objeto de diversos enfoques. Ahora bien, ¿qué hace

con el concepto de agua de Tales. Se hará evidente que tanto la alquimia como el gnosticismo son productos de las concepciones primitivas de la filosofía griega. [cursivas nuestras]

⁵⁹ Al respecto véase Th 213 Wöhrle (2014) quien ubica en *Refutación de todas las herejías* 5.9.13 de Hipólito de Roma el siguiente texto: "Εἶναι δὲ τὸν ὄφιν λέγουσιν οὗτοι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν, καθάπερ καὶ Θαλῆς (ἔφη) ὁ Μιλήσιος, καὶ μηδὲν δύνασθαι τῶν ὄντων ὅλως, ἀθανάτων ἢ θνητῶν, [τῶν] ἐμψύχων ἢ ἀψύχων, συνεστηκέναι χωρὶς αὐτοῦ." Que McKirahan (2014) traduce como "These [the Naassenes] say that the snake is the moist substance, as Thales of Miletus [said], and that absolutely nothing that is – immortal or mortal, animate or inanimate – can arise without it."

de lo ὕδωρ algo especial? Para respondernos elegimos echar un vistazo a dos tipos de narraciones: la *mitológica* y la *naturalista*.

Veremos en esta disertación que tanto la más dura lógica como lo más simbólico y fantástico se dan la mano en cuanto a decir por qué Θαλῆς eligió al ὕδωρ como imagen desde lo cual todo se genera.

Tradición mitológica. La tradición mitológica tiene un enorme recorrido a estudiar si queremos responder a por qué no sólo en Grecia sino también en el mundo mitológico más allá de las costas jónicas se reconocía a lo *hydor* como fuente de lo existente. Para nuestra exposición hemos elegido a dos representantes que no son precisamente mitógrafos sino que desde la *filología* y la *filosofía* se proveen de los mitos para plantearnos especulaciones vinculadas a las temáticas que dieron origen de la filosofía griega. Posteriormente interpretaremos simbólicamente estas narrativas recurriendo al plano biológico común en nosotros.

El primero de ellos, Bernabé (2008), dice.

conocemos un papiro egipcio en que se nos dicen frases que Tales habría asumido perfectamente: *En el principio era Nu, masa líquida primordial, en cuyas infinitas profundidades se agitaban, confusos, los gérmenes de las cosas*. Dado que Tales viajó a Egipto, no tiene nada de extraño que pudiera acceder allí a explicaciones del mundo de este tipo. Asimismo se ha señalado que en la propia mitología griega hay antecedentes de la atribución al agua de un papel primordial y originario, como, por ejemplo, en dos pasajes de la *Iliada* 14.200-201: *voy a ver a Océano, progeñie de dioses, y a la madre Tetis*, y 14.244: *la corriente del río Océano, que es la génesis de todas las cosas*, antecedentes míticos estos que han podido sin duda tener su peso en el momento en que Tales se planteaba la cuestión del origen del mundo.

En cuanto a la idea de que la tierra flota sobre el agua es también un tema muy extendido en las mitologías de Oriente Próximo. Diversos textos egipcios nos hablan de la tierra como un plato plano con bordes que flota sobre el agua, mientras que el sol navega por el cielo. Y en el mito babilonio de Eridu se nos narra que todo el universo era mar, pero que el dios Marduk hizo sobre el mar una balsa, nuestra tierra. En la propia Biblia, en el Salmo 136.6, se nos cuenta cómo Yahveh extendió tierra sobre las aguas. No tiene, pues, nada de extraño que Tales haya traspuesto este tema mítico en una explicación más racional del mundo. (p. 45.46)

Burkert (2002) a cuenta propia menciona.

Si empezamos a contar la historia del «principio» de todo, debemos borrar primero de nuestra mente el «todo», nuestro mundo, pueblos y animales, casas y árboles, montañas y mares, cielo y tierra. De este modo, el comienzo típico de un mito cosmogónico viene representado por una sustracción: hay un solemne y reiterado «aún no». El *Enūma elish* empieza así: «Cuando arriba no estaba aún nombrado el cielo, debajo la tierra firme no tenía aún nombre... (cuando nadie) había aún creado los pastos ni descubierto los cañizales... cuando aún los dioses no eran manifiestos, ni los nombres pronunciados, ni los destinos decretados...» Un texto procedente de las

pirámides egipcias dice: «cuando el cielo aún no había sido construido, cuando la tierra aún no existía, cuando nada había sido aún construido». ¿Qué había?: «Tinieblas que cubrían el abismo», nos dice la *Biblia*, una vorágine abierta de par en par, según Hesíodo, el *khaos*; la Noche, afirma la teogonía de Orfeo; el Infinito, parece que escribió Anaximandro. «Todas las cosas estaban unidas», leemos en Anaxágoras. *La respuesta más frecuente es: al principio estaba el agua*. Esto no se limita sólo al mundo antiguo, sino que está atestiguado también en América. El agua es el principio, se dice que afirmó Tales, pero mucho antes que él los egipcios habían desarrollado cosmologías del agua con diversas variantes, y también el *Enūma elish* tiene el agua dulce y el agua salada, Apsu, el engendrador, y Tiamat, que parió a todos, como progenitores de todas las cosas. Más bien sorprendentemente, en el corazón de la *Iliada* vuelve lo mismo, con Océano y Tethýs, «origen de todos» [cursivas nuestras]. (p. 71,72)

Estas largas citas si bien nos muestran las muy posibles influencias mitológicas que pudo haber conocido Θαλῆς para plantear su hipótesis acuática también ponen de relieve la *recurrencia* en que lo *hydor* aparece para narrar el principio del mundo y no sólo en regiones mediterráneas o asiáticas.

Si, por otro lado, quisiéramos anticipar una respuesta al *porqué* la mitología hace esto no podríamos sino responder desde la *hermenéutica simbólica* y decir que lo *hydor* es una *imagen arquetípica* que nos dirige al origen del todo. La referencia biológica a estas especulaciones la encontramos una vez más en nuestro propio desarrollo vital.

Puesto que todo ser humano concebido por vía natural antes de salir al mundo exterior permanece en el vientre de su madre flotando en el *líquido* amniótico que lo cobija hasta su nacimiento cuando por fin respira aire haciendo uso de sus pulmones no nos extraña que los comienzos tengan una similar historia. Es así que respondemos a esta reiterada *imagen* que se presenta en el origen de las más antiguas concepciones del mundo así como en terreno filosófico.

Por otro lado, hay autores que también han encontrado semejanzas entre la llamada primera propuesta griega y la lógica que rodea al mundo natural. Veamos qué dijeron.

Tradición naturalista. Ya desde Aristóteles y su *Metafísica* se puede avizorar un intento de entender lo *hydor* como elemento del cual surge la naturaleza. En el libro mencionado el estagirita nombra y entiende al *hydor* como *húmedo*. Desde él hasta Russell (2013) —quien apela al hidrógeno— y

pasando por Nietzsche (1873) y Colli (2008) se han propuesto múltiples maneras de entender este ὕδωρ de Θαλῆς.

Ante esto cabe preguntarnos por qué a las mentes más brillantes de toda época les ha parecido entre extraño, curioso y lógico que la portentosa filosofía griega se inicie con una afirmación al parecer tan inocente.

Las especulaciones naturalistas con Aristóteles a la cabeza, Met. 983 b 22-27, dicen que Θαλῆς eligió el agua pues

λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τοῦτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) – διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.

García Yebra (1998) traduce

sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad y de ella vive (y aquello de donde las cosas nacen es el principio de todas ellas) – Por esto, sin duda, concibió esta opinión, y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza.

Como ya dijo Colli (2008) en su debido momento rememorando a Cherniss (1991) “las diferentes motivaciones de esta doctrina no son más que simples conjeturas (ἴσος) de Aristóteles” (p.289). Conjeturas que han abierto camino a una gran cantidad de comentarios doxográficos y de entre ellos uno muy particular que nos llega del mundo persa de la mano de Nizami, del siglo XII d.C, que Wöhrle (2014), Th 547, presenta así:

تکلف گرفت آب از آهستگی	زمین سازور گشت از آن بستگی
چو هر جوهر خاص جائی گرفت	جهان از طبیعت نوائی گرفت
ز لطفی که سر جوش آنجمله بود	گره بست گردون و جنبش نمود
نیوشاگر این را نخواهد شنید	کز آبی چنین پیکر آمد پدید
نمودار نطفه بر راستان	دلیلی است قطعی بر این داستان

McKirahan (2014) traduce como:

The water was revealed because of its slowness. / From this bonding the earth was formed.

Since every particular material reached a place / the world attained its harmony in accord with nature.

From the benevolence of all these things that came to a boil / the revolving firmament tied the knot and began to move.

A new student will not listen to this / – that from water such a body appeared.

But showing a drop of semen to the truthful / is the proof of this story. (p.483, 485)⁶⁰

Así pues, ya sea por la *naturaleza húmeda* de las cosas que defiende Aristóteles o por la similitud con el *semen* de Nizami que tal vez tomando al pie de la letra el término griego τὰ σπέρματα —como nos sugirió García Carrera en conversaciones privadas— se ha querido explicar por qué el agua sería el principio de la *natura*.

Desde otra postura, Colli (2008) entiende a lo ὕδωρ dentro de su planteamiento en *La sabiduría griega II* como “lo que simboliza la unión con los dos dioses: tanto con Apolo Delfinio y Didimeo, al que adoraban los marineros de Mileto, como con el exultante Diónisos-Osiris.” (p.28) Es decir, como una *metáfora* que armoniza lo *apolíneo* y *dionisiaco* que su maestro Nietzsche planteó tiempo atrás. De hecho, lo ὕδωρ como símbolo es patrimonio del *filósofo del martillo* quien en su titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos* Nietzsche (1873) afirma: “Tales intuyó la unidad absoluta del ser, y cuando la quiso comunicar, ¡habló del agua!” (p.51). Aquí el énfasis no está ya en la *materialidad* del *hydor* sino en lo que esto *simbolizó*.

Moviéndonos ahora a la faceta analítica e histórica de la filosofía con Russell (2013) y su *Historia de la filosofía occidental* encontramos que “la afirmación de que todo estaba hecho de agua se debe considerar como una hipótesis científica y de ninguna manera como una necesidad. No hace tantos años, la idea generalmente aceptada era que todo se originaba del hidrógeno.” (p.75) Cita que hace pensar inmediatamente en las líneas que dedica Guthrie (1999) al cerrar el capítulo dedicado a Θαλῆς donde dice

Sir Charles Sherrington posee un interés especial, debido a la verosimilitud de que la elección de Tales estuviera determinada por la supuesta conexión del agua con la vida (...) [Mas adelante, luego de citar sus palabras concluye con una cita de un autor

⁶⁰ Traducimos del inglés:

El agua fue revelada a causa de su lentitud. / De esta unión se formó la tierra.

Como cada material particular llegó a un lugar / el mundo alcanzó su armonía de acuerdo con la naturaleza.

De la benevolencia de todas estas cosas que llegaron a un punto de ebullición / el firmamento giratorio hizo el nudo y comenzó a moverse.

Un nuevo aprendiz no escuchará esto / - que desde el agua apareció tal cuerpo.

Pero, mostrar una gota de semen a los verdaderos [estudiantes] / es la prueba de esta historia.

llamado Wightman]. Wightman —anota Guthrie (1999) — resume la idea de Tales de este modo:

Tales se enfrenta con las cosas tal como son y no con cosas cuidadosamente clasificadas y preparadas por los químicos. Su doctrina, aunque, sin duda, no es completamente verdadera, estaba, aparentemente, muy lejos de ser una tontería. La mayor parte de la superficie de la tierra es agua, el agua ocupa todas las regiones de nuestra atmósfera; la vida, como sabemos, es imposible sin agua; el agua es lo que más se aproxima al sueño de un alquimista de un *disolvente universal*; el agua desaparece evaporada por el viento, y cae de nuevo de las nubes como lluvia; el hielo se convierte en agua, del mismo modo que la nieve que cae de los cielos, y todo un país rodeado por un desierto árido es, fértil, rico y populoso, porque una enorme masa de agua lo anega todos los años [cursivas nuestras]. (p.79)

El acento está aquí inminentemente unido a una explicación desde las *ciencias modernas* que observan el mundo ya no desde *imágenes simbólicas* en sí mismas sino desde *la lógica* que siguen los fenómenos que experimentamos como reales.

El Gráfico N°24 que ven debajo es, hasta donde sabemos, la única que tenemos dentro del arte numismático que toma la imagen del milesio que parece surgir de unas aguas primordiales.

Gráfico N° 24 Θαλῆς en moneda de 1 Lira



Serie; 26 Siglos de Pensamiento Filosófico, moneda de 1 Lira San Marino año 1996, calidad UNC. La moneda ha sido acuñada en 32.000 ejemplares. Recuperado de: <https://www.mynumi.net/en/1996-1-lira-san-marino-thales-of-miletus>

Finalmente, elegimos cerrar esta exposición con esta curiosa moneda para terminar aquello que hemos defendido hasta el momento, que lo *hydor* de

Θαλῆς fue primordialmente *simbólico*, tan simbólico como lo puede ser una pequeña moneda cuyo objetivo no es guardar el valor dentro de sí misma sino en lo que esta representa. De igual forma, este *hydor* es portador de una verdad que va allende su propia *imagen* que de por sí cautiva al pensar.

Frente a estas lecturas presentamos otra ya anunciada la sección anterior que *reconcilia* a la vez que *propone* y *crítica* de forma magistral a la ciencia moderna en su relación con la antigua filosofía de la naturaleza. Nos referimos al drama alquímico por excelencia que se ha convertido en literatura universal: El *Fausto* de Goethe.

Drama alquímico. Continuando con nuestra exploración de lo *hydor* llegó el momento de dar paso a un personaje mundial de talla prócer: Goethe. Veremos, en resumen, como esta presunción acuática ha sido leída por *el Júpiter de las letras alemanas* de un modo inigualable pues armoniza tanto a la ciencia moderna, la alquimia y la mitología en un todo rítmico que ahora procederemos a detallar.

El libro que tomaremos será el *Fausto*. La escena comienza con el homúnculo (*Faust II*, 7830) quien luego de dejar *Mefistófeles* seguir su camino va en busca de los filósofos griegos a quienes ha escuchado decir *Nautr!*, *Natur!* Este *prototipo de ser* que anhela liberarse de su cristal que lo alberga y volverse un humano real se interesa por el dialogo entre Θαλῆς y Anaxágoras y decide perseguirlos.

Por su parte, Θαλῆς luego de culminar su animada charla con *el filósofo de las homeomerías*, conversa con ese pequeño prodigio a quien dirige, debido a sus interrogantes, a la alegre fiesta del mar. Allí, en medio de fantásticos personajes encuentra a Nereo quien recomienda al milesio y compañía visitar a Proteo, el *Wundermann*. Él sabrá qué hacer con aquel *hombrecillo* que desea ser un hombre verdadero.

En la escena siguiente ambos acompañantes llegan donde el portentoso Proteo quien juega con Θαλῆς a la vez que se asombra del homúnculo, epítome de la creación humana. Su curiosidad hace que lo interroque y finalmente le indica que debe iniciarse en el Océano sólo así obtendrá vida fuera de su frasco. El *Wundermann* aprovecha el momento para reflexionar

sobre el hombre y luego de que Θαλῆς diga (Faust II, 8333-8334): *Nachdem es kommt! 's ist auch wohl fein./Ein wackrer Mann zu seiner Zeit zu sein*⁶¹ A lo que Proteo Responde inmediatamente, (Faust II, 8335): *So einer wohl von deinem Schlag!*⁶²

Después de todo un ceremonial que involucra a más seres fantásticos, Θαλῆς, luego de ver las maravillas del mágico mar que otorga existencia a los seres, entona solemnemente (Faust II, 8432-8443)

*Heil! Heil auf's neue!/Wie ich mich blühend freue./Vom Schönen, Wahren durchdrungen.../Alles ist aus dem Wasser entsprungen!!/Alles wird durch das Wasser erhalten!/Ozean, gönn' uns dein ewiges Walten./Wenn du nicht Wolken sendetest,/Nicht reiche Bäche spendetest,/Hin und her nicht Flüsse wendetest,/Die Ströme nicht vollendetest,/Was wären Gebirge, was Ebenen und Welt?/Du bist's, der das frischeste Leben erhält!*⁶³

Aquí la profesora Cortés Gabaudan (2010) dice en sus notas a la obra

Con esta intervención himnica de Tales, de alabanza al agua y al devenir eterno, comienza lo que podríamos llamar la apoteosis final del segundo acto, de carácter cúlrico y solemne, de glorificación al poder de la Naturaleza, representado por los cuatro elementos, con cuya mención expresa se cierra el último verso del acto. El lenguaje del original es de una gran musicalidad, a modo de cantata oral. (p. 839, 840)

Mención especial le da al verso 8435 *Alles ist aus dem Wasser*

entsprungen!!, *¡Todo del agua ha nacido!*, que tiene el siguiente comentario.

Ésta es la frase que condensa la concepción de Tales de Mileto que aquí quiere resaltar Goethe. Como señala la *Edición de Hamburgo*, él mismo comparte esta teoría en gran medida, tal como puede leerse en sus escritos. La moderna teoría de la evolución también. (Cortés, 2010, p.840)

Así pues, Goethe lee al milesio desde un *agua vivificadora* propia del mito, del símbolo y de la ciencia actual. Sin embargo, este acto también expone una crítica muy fuerte al desmesurado *homo faber* que con sus conocimientos trata de crear lo que sólo surge por vía natural.

⁶¹ Para esta y las siguientes traducciones del *Faust* al español citamos a Cortés Gaubadan (2010) profesora de literatura germana y traductora de la versión más reciente de esta obra en formato bilingüe. La traducción sería pues: *Según y cómo. También es cosa buena/Ser un honrado hombre de su tiempo*

⁶² Cortés Gaubadan (2010): *¡Por ejemplo uno de tu estilo!*

⁶³ Cortés Gabaudan (2010):

¡Salve! ¡Salve una vez más!/¡Cómo siento florecer en mí la dicha/penetrado por tanta verdad y hermosura!/¡Todo del agua ha nacido!/¡Todo por el agua es mantenido!/¡Océano, dure tu reino eternamente!/Si no nos enviaras las nubes,/si no nos regalaras ricos arroyos,/si aquí y allá no dirigiras los ríos,/si no cargaras los torrentes,/¿qué serían las montañas, los llanos y el mundo?/¡Tú eres quien mantiene la fuente fresca de la vida!

No es pues el afán del humano científico y lleno de prótesis sino la divina naturaleza quien nos permite vivir. Bajo la mirada de Goethe el llamado “progreso científico” se ve reducido por el *poder sagrado* que compone lo congénito al mundo. Dejemos que sus propios versos lo digan para apreciarlo mejor (Faust II, 8484-8487): *Heil den mildgewogenen Lüften! /Heil geheimnisreichen Grüften! /Hochgefeiert seid allhier, /Element ihr alle vier!*⁶⁴

Así culmina esta escena. En conjunto todos estos portentos mitológicos y Θαλῆς como invitado entonan dichas estrofas, pues él —como parece decirnos Goethe— es un tránsito natural donde aún se puede colocar a la filosofía junto al mito sin encontrarse entre ellos miradas de desaprobación.

A todo esto podría acusárenos de germanofilia al decir que sólo preferimos una interpretación final entre las tantas que hay. En nuestra defensa diremos que en primer lugar Goethe así como Homero son figuras universales. Y como tales sobrepasan los calificativos de germano o griego al representar en drama humano entero en sus obras. En segundo lugar, hacemos recordar que Goethe es un conocedor de primera mano del mundo heleno por lo que sus disertaciones en este campo si bien son poéticas y literarias son igualmente valiosas.

Antes de continuar debemos dejar en claro que no hemos encontrado *literatura filosófica académica* en español que al menos considere al pasaje mencionado en el *Fausto II* y dé sus críticas al respecto. Esto se debería posiblemente a que la segunda parte del Fausto, en efecto, no es un estudio que diserte sobre la Grecia de los filósofos y que además la fantasía que describe Goethe es *mera poesía*. Pero ¿ya no sabemos que la poesía también esconde verdades?, ¿que la estética comunica con profundidad?, ¿que la obra de arte habla a las generaciones? La hermenéutica gadameriana nos daría la venia al formular esta propuesta literaria en filosofía.

Para cerrar la llamada de atención en cuanto al *Thales* de Goethe diremos que nada del mundo antiguo se puede aseverar con absoluta certeza. Nos basta ver las tantas lecturas que se le ha dado a los presocráticos desde la

⁶⁴ Cortés Gabaudan (2010): ¡Gloria a las clementes brisas/y a las misteriosas simas! /¡Todos aquí os alabamos/Cuatro elementos sagrados!

misma antigüedad para percatarnos de dónde estamos navegando. El profesor Laks (2005) ya lo ha explicado en su libro *Introducción a la filosofía presocrática*. Y nosotros tomando al *hydor* de Θαλῆς lo hemos presentado en los párrafos anteriores.

En suma, Goethe fue con muchos méritos una persona tan bien preparada como cualquier académico en el campo de la filosofía antigua. Por ello, dejarlo de lado en el debate sobre las *interpretaciones a filosofía presocrática* no nos parece sensato. Si él observo que el *hydor*, al igual que Θαλῆς son tránsitos para mediar entre la *materialidad* y la *fantasía* al menos la academia debiera tomar apuntes.

Para culminar, nos resulta imperioso citar unas últimas palabras de la profesora Cortés Gaubadan (2010) quien luego de una breve exposición de esta escena del homúnculo—y de paso dejando en claro que esta obra universal tiene múltiples lecturas— afirma con contundencia

En cualquier caso, si sólo (...) queremos leer [a Fausto] como una especie de teatro-novela o como un tratado filosófico, es decir, buscando sólo un argumento y unas ideas, nos hemos equivocado de libro.

Pero, dicho esto, ciertamente Fausto también contiene un sinfín de ideas, tan ricas que hasta resultan contradictorias. Así, a pesar de su final aparentemente positivista, lejos de ser un canto papanatas a la ciencia moderna cuyos primeros grandes descubrimientos tienen lugar en la vida de Goethe – la electricidad, el magnetismo, el galvanismo, la fuerza del vapor- Fausto también encierra una burla y una desconfianza hacia esa ciencia que ya cree estar rozando con las manos el misterio de la creación y se cree muy próxima a sustituir por fin al dios creador, léase a la Naturaleza. El pequeño hombre-probeta llamado Homunculus, creado artificialmente en el gabinete de Fausto y que no puede vivir fuera de su frasco de cristal a pesar de su gran inteligencia, es una burla soberbia, todavía válida hoy día, a las pretensiones científicas de la época de Goethe, aún a medio camino entre lo que se llamaba entonces «filosofía natural» y la auténtica ciencia moderna o incluso rozando todavía la magia y la alquimia medievales, como se plasma en ciertos experimentos macabros que sólo la literatura y el cine han sabido reflejar con ironía. Pero el genio de Weimar, inteligente y socarrón, se mofa de los doctores Frankenstein de su tiempo (no por casualidad de apellido germánico) y deja que sea la divina naturaleza de los presocráticos, la de los cuatro elementos, la única capaz de liberar al hombrecillo de su redoma en un auténtico canto a la capacidad creadora del agua como principio elemental de toda vida... que para colmo de ironía coincide con las teorías más modernas sobre la evolución según las cuales todo proviene del agua (p.13,14)

Luego de esta agradable y certera disertación muy pertinente para nuestra época que transita a la fusión del hombre y la máquina volvamos al lenguaje de aquel que cuentan los antiguos fue el primero en deslizar esta idea para la posteridad. Según cuenta Aristóteles en *De caelo* 294 a 28-33, Θαλῆς,

al postular sobre qué *κεῖσθαι* —yace— la tierra: *ὑδωρ φησὶν εἶναι*, dijo que es el agua.

4.1.3. Lo Hídrico

Término abstracto. Especular sobre los motivos del milesio para elegir a lo *hydor* y lo que es más radical, preguntarnos si fue realmente una propuesta indiscutible del famoso Θαλῆς es materia de expertos que sólo nos queda citar. De todos los estudios críticos empezamos nuevamente con la *Sabiduría Griega II* pues incorpora en sus comentarios la discusión actual que se tiene al respecto.

Colli (2008) dice al comentar el famosísimo pasaje que está en la *Metafísica* 983 b 6-27.

Obsérvese, ante todo, que ese testimonio no tiene precedente alguno en las fuentes más antiguas; además, el propio Aristóteles parece no estar muy seguro de ese enunciado, ya que, poco después, en una nueva alusión al mismo, se expresa con mayor cautela: «se dice que Tales dijo» (véase Met. 984 a 2-3). Hay que decir también que las diferentes motivaciones de esta doctrina no son más que simples conjeturas (ἵσος) de Aristóteles. El mérito de haber puesto en duda la fidelidad histórica del testimonio aristotélico es de Cherniss (y confieso que no me convencen las críticas que posteriormente le hizo Guthrie). El único dato histórico fiable, en el contexto aristotélico, parece ser la atribución a Tales de la doctrina según la cual la tierra flota sobre el agua (...). Según Cherniss, en esto precisamente se basó Aristóteles para atribuir a Tales la tesis de que el agua es el principio. Por mi parte, no sólo estoy de acuerdo con la posición de Cherniss, sino que considero totalmente infundados todos los intentos posteriores de aceptar—aunque con restricciones— una teoría sobre el agua en Tales, ya sea como indicación del conjunto de cualidades superiores (...), o bien como alusión al estado primordial de una tierra inundada por el agua (...). A favor de un simple rechazo del testimonio de Aristóteles quisiera añadir que, en mi opinión, Teofrasto no atribuyó a Tales la doctrina del agua como principio (...), apartándose de su maestro precisamente en este punto. (p.289).

Como sostiene el erudito italiano él tiene sus restricciones al echar por la borda toda intento posterior de aceptar una teoría sobre al agua que haya salido del mismo Θαλῆς. Su meta no es negar una relación entre el milesio y el elemento líquido que da vida, “sino de prescindir de la etiqueta materialista—«física»— que (...) [Aristóteles] impuso a la época sapiencial” (Colli, 2008, p.24). Por todo ello, creemos plausible aportar a este debate con una traducción nueva del término neutro ὑδωρ que incorpore dentro de sí la abstracción y el referente natural al que hace mención.

En tal sentido proponemos traducir *τό ὑδωρ* por *lo hídrico*. Tal planteamiento aparte de seguir las recomendaciones que vimos en el *primer capítulo*, cuando incluimos el neologismo *erosofía*, se justifica en la gramática

que encierra el artículo neutro singular de nominativo *τό* que acompaña a ὕδωρ⁶⁵ además de permitir el uso del artículo neutro “lo” que en nuestro idioma se utiliza para designar la abstracción de alguna palabra. Con ello incorporamos el sentido del término original además de incitar a la reflexión abonando así el terreno hacia una comprensión más filosófica de esta propuesta.

Presentamos entonces al *τό ὕδωρ* de Θαλῆς como una abstracción proveniente *de y desde* la naturaleza que en nuestro idioma encontraría un vocablo afín en *lo hídrico*.

Una fuente filosófica que nos apoyaría en esta traducción está en Reale & Antiseri (1995) quienes en el Tomo primero de *Historia del pensamiento filosófico y científico* mencionan

No se debe creer, empero, que el agua de Tales consiste en el elemento físico-químico que bebemos. El agua de Tales hay que considerarla de una manera totalizante, como aquella physis líquida originaria, de la que todo se deriva y de la que el agua que bebemos no es más que una de sus múltiples manifestaciones. (p.38)

Como se puede ver el sentido que le damos al término *hídrico* cumple con estas descripciones presentadas. Por otro lado queremos decir que a ciencia cierta, el nuestro no es el primer afán en hacer del término griego en boca de Θαλῆς un concepto que prefiera la abstracción. Aristóteles mismo, Met. 983 b 6-27, llama *húmedo* a lo ὕδωρ en un intento de explicarlo naturalistamente — λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφήν **ὕγρᾱν** οὔσαν, “quizá derivó esa hipótesis de su observación de que el alimento de todas las cosas es **lo húmedo**”.

Reparemos entonces que esta disertación acerca de lo ὕδωρ o lo *hídrico* ha permitido enfrentarse con una peculiar *abstracción* a quien haya reparado en ello. Así pues, de entrada reflexionamos e indagamos en motivos y características que procuran deshilvanar ese enigma que el primero de los sabios del siglo VI a.C. habría planteado.

⁶⁵ Al indagar en los usos los neutros en la antigua lengua griega encontramos lo siguiente “Son neutros los nombres de frutas, los diminutivos, las letras del alfabeto y toda palabra considerada como un mero sonido” (Ortega & Canuto, 1862, p.10) Frente a esta evidencia podemos conjeturar que debemos al sonido más que al elemento mismo esta categoría neutra en su denominación.

Finalmente, si buscásemos una imagen que refleje la fluidez y el origen de las cosas del mundo qué mejor que una prosa poética que permita detenernos en esta meditación.

Al principio existía el agua, que llegaba desde el cielo a la tierra en una eterna corriente de gracia. El agua purifica, vivifica y hace fructificar, y se mantiene donde es más necesaria. Ella es la fuente de vida que todo lo nutre. Sin alimento la vida se conserva algún tiempo; sin agua no. El agua es la savia de la tierra, como la sangre—en gran parte está compuesta de agua—es la savia vital de nuestras venas. A través del agua y a través del aire estamos unidos al todo.

Si se deja a su propio curso, el agua es una dulce energía que se desliza sobre los obstáculos. Se amolda a su forma y vence su resistencia mediante un continuo movimiento. Tras largos periodos y sin que apenas se note, logra pulir lo anguloso y lo duro, porque el agua que fluye tiene tiempo. Siempre existe en el principio y en el final. Avanza hacia los aires y regresa a la tierra convertida en lluvia.

El agua existía en todos los lugares; en algunos había demasiada, en otros demasiada poca. Las fuentes se agotan, los cauces de los ríos se secan, pero hace muy poco era impensable que la Gran Fuente pudiera un día agotarse, que sus aguas pudieran ser envenenadas. Hace mucho tiempo, cuando el agua era todavía sagrada, se llevaban a cabo sacrificios rituales en las orillas de los ríos. El sonido atronador o murmurante del agua inspiraba la palabra de culto a lo divino. El sagrado sonido primigenio se percibía con el oído interior y se entendía como fuerza de creación. Como el agua se funde con el aire y con la tierra, así se unen sonido y luz. (Schaup, 1999, p.203)

Símbolo. El lector atento se habrá dado cuenta que estratégicamente hemos estado preparando un camino que se dirige irremediabilmente a lo simbólico. Entendemos pues— siguiendo en parte a Nietzsche (1873) —a *lo hídrico*, como una metáfora natural. Una racionalización cósmica que parte de la contemplación de la divina naturaleza.

La traducción propuesta para esta *alegoría* pretende ser útil en primer lugar a quien teniendo al español como lengua primordial quiera encontrar en el sonido de su lenguaje algo de la abstracción que el original griego le otorgó.

Por lo demás, si esta versión en lenguaje moderno no logra un término feliz esperemos siquiera que cada vez que se pregunte qué vocablo dio origen a una manera de entender el origen de las cosas en la antigua Grecia no se caiga en el irrisorio término “agua” que fuera de su contexto no es más que algo que diluye de entrada nuestro interés por la filosofía antigua.

4.2. ἡ ἔκλειψις, La Predicción desde el Espíritu

4.2.1. Θαλῆς, physikós

Encaminémonos ahora hacia un Θαλῆς φυσικός en todo el sentido que tuvo tal palabra para los antiguos, Kingsley (2010) nos ayuda en este aspecto afirmando que

[u]n physikós era una persona interesada en los principios básicos de la existencia, capaz de alcanzar la esencia de las cosas y también emplear el conocimiento que encuentra. Por ese motivo se convirtió en un término normal para describir a los magos y alquimistas (p.135)

Si aceptamos su aclaración y la distinguimos del *físico* de nuestra época podremos usarla como un correcto adjetivo que acompaña el nombre de Θαλῆς quien efectivamente se dirigió al conocimiento de la esencia de las cosas como también al uso de tal saber.

Sólo basta examinar algo de la enorme tradición doxográfica que ha llegado hasta nuestros días para tener esta conocida imagen del milesio como un investigador de la naturaleza que y que según diversas fuentes fue el primero en descubrir campos de estudios que posteriormente encontrarían un desarrollo más sofisticado.

La anécdota de la predicción de la cosecha olivas⁶⁶, del famoso eclipse⁶⁷, del lugar de su tumba⁶⁸; el consejo de navegación a los marineros fenicios⁶⁹, la construcción de una esfera celeste⁷⁰, la medición de la pirámide egipcia⁷¹, el haber introducido la geometría en Grecia⁷², el cruce del río Hayls⁷³, la experimentación con la piedra de magnética⁷⁴ entre muchas otras son las narrativas que corresponden mayor medida a esta faceta como φυσικός que han sido comentadas desde antiguo y que asimismo han tenido una feliz amplia en las artes plásticas como ya hemos estado observando en el desarrollo de esta disertación.

⁶⁶ Aristóteles, Pol. 1259 a 5-18

⁶⁷ Heródoto, I, 74, 2

⁶⁸ Plutarco, Sol. 12

⁶⁹ Calímaco, Iamb. I, fr. 191, 52-73

⁷⁰ Cicerón, De Re Publica 1. 21-22

⁷¹ Plinio, Nat. Hist. 36, 82

⁷² Eudemo de Rodas, fr.133

⁷³ Heródoto, I, 75, 3-5

⁷⁴ Véase el capítulo anterior ψυχή, LA VIBRACIÓN DE LA NATURALEZA

A continuación compartimos unas cuantas imágenes más que reflejan esta fascinación de los artistas de variadas épocas por ilustrar las historias que han hecho de Θαλῆς un personaje retratable tanto en tinta como en colores.

Gráfico N° 25 Θαλῆς y el río Halys, por Salvatore Rosa, c.1663-1664



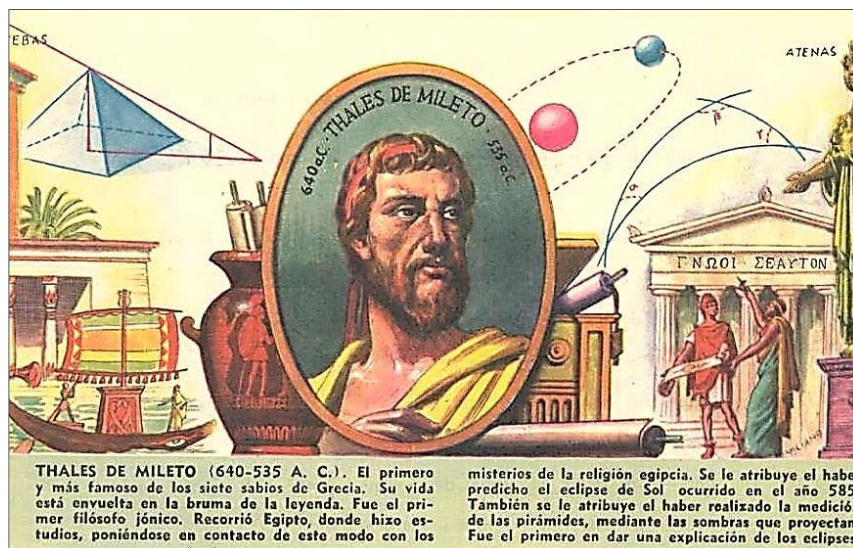
Recuperado de *Live of the Eminent Philosophers*, New York: Oxford University Press, 2018.

Gráfico N° 26 Θαλῆς y la cosecha de Olivas por Corydon bell



Imagen tomada de *String, Straightedge, and Shadow*, New York: Viking Press, 1965. Recuperado de <http://dbanach.com/homepage/thales.htm>

Gráfico N° 27 Θαλῆς en Baldor



Recuperado de *Álgebra*, Querétaro: Publicaciones Cultural, 1994.

Regresando al texto, de toda la lista anterior sin duda la que más ha sorprendido es el tan afamado eclipse cuya duración central fue aproximadamente de unos seis minutos con cuatro segundos y tuvo lugar el 28 de mayo [calendario actual] del 585 a.C. Veamos qué reflexión nos trae.

4.2.2. El Eclipse

Asombro extrospectivo. Sabemos que la ciencia de los astros de hoy ha podido calcular con precisión fechas relacionadas con eventos celestes del pasado en una interesante retroalimentación y diálogo con la arqueología. Un hito de esta colaboración entre disciplinas exactas y humanas nos remite a la fecha del eclipse.

El tan renombrado μεταβολή, cambio, de día a noche apareció por vez primera en la literatura escrita en Heródoto, Historia I.74, que reporta una guerra entre lidios y medos. El padre de la historia luego de comentar algunos episodios de gran tensión cuenta que

πόλεμος τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Μήδοισι ἐγεγόνεε ἐπ' ἔτεα πέντε, ἐν τοῖσι πολλάκις μὲν οἱ Μῆδοι τοὺς Λυδοὺς ἐνίκησαν, πολλάκις δὲ οἱ Λυδοὶ τοὺς Μήδους· ἐν δὲ καὶ νυκτομαχίην τινὰ ἐποιήσαντο· διαφέρουσι δὲ σφι ἐπὶ ἴσης τὸν πόλεμον τῷ ἔκτῳ ἔτει συμβολῆς γενομένης συνήνεικε ὥστε τῆς μάχης συνεστεώσης τὴν ἡμέρην ἑξαπίνης νύκτα γενέσθαι. Τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρης Θαλῆς ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἰωσι προηγόρευσε ἔσεσθαι οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν ᾧ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή. Οἱ δὲ Λυδοὶ τε καὶ οἱ Μῆδοι ἐπέιτε εἶδον νύκτα ἀντὶ ἡμέρης γενομένην, τῆς μάχης τε ἐπαύσαντο καὶ μᾶλλον τι ἔσπευσαν καὶ ἀμφοτέρωι εἰρήνην ἐωυτοῖσι γενέσθαι.

Que en traducción de Schrader (1992) dice:

se entabló entre los lidios y los medos una guerra que duró cinco años, en el transcurso de los cuales, unas veces, los medos vencieron a los lidios y, otras, los lidios a los

medos. Y durante esos años hasta libraron un combate nocturno; llevaban la guerra con suerte equilibrada, cuando, en su quinto año, ocurrió en el curso de un combate que, en plena batalla, de improviso el día se tornó en noche (Tales de Mileto, por cierto, habla predicho a los jonios que se produciría esa inversión del día, fijando su cumplimiento en el ámbito del año en que justamente se produjo la inversión). Entonces lidios y medos, al ver que la noche tomaba el lugar del día, pusieron fin a la batalla y tanto unos como otros se apresuraron, con mayor diligencia de la habitual, a concertar la paz.

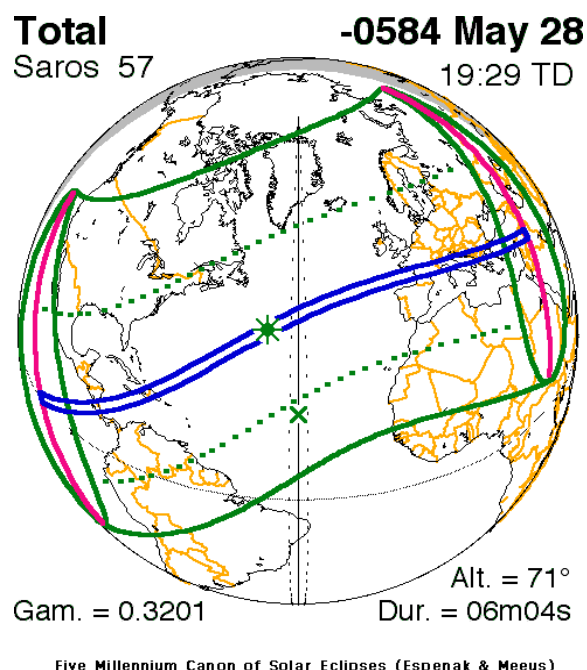
A partir de este reporte vinieron otros que una vez más Wöhrle (2014) se tomó el trabajo de recopilarlo para nosotros⁷⁵. Hay muchas teorías de cómo se pudo haber logrado tal predicción desde las más escépticas hasta las más reconciliadoras. O'Grady (2016), la más reciente estudiosa de la faceta científica del milesio, propone una secuencia de 23 ½ meses después del último eclipse lunar para que se produzca tal prodigio. Ella defiende además que los métodos utilizados para el cálculo de esta predicción las pudo haber tenido el milesio debido a sus contactos con el mediterráneo a la vez que por cuenta propia se habría topado con esta proporción en sus desinteresadas investigaciones de los cuerpos celestes.

Por otro lado, los científicos de la NASA quienes cuentan con todas las herramientas modernas del caso han logrado actualmente graficar para nosotros el recorrido de tan famoso eclipse.

Los Gráficos 28-30 nos muestran respectivamente la trayectoria en el globo y planisferios del eclipse total de sol. Empezando por el primer gráfico vemos la fecha 28 de mayo del -584 la cual se debe a la forma propia de datar en la astronomía. La virtud de la imagen es presentar el recorrido del eclipse en el globo terráqueo mostrándonos en qué otros sectores de la tierra se pudo haber visto el evento

Gráfico N° 28 Eclipse solar del 28 de mayo del 585 a.C.

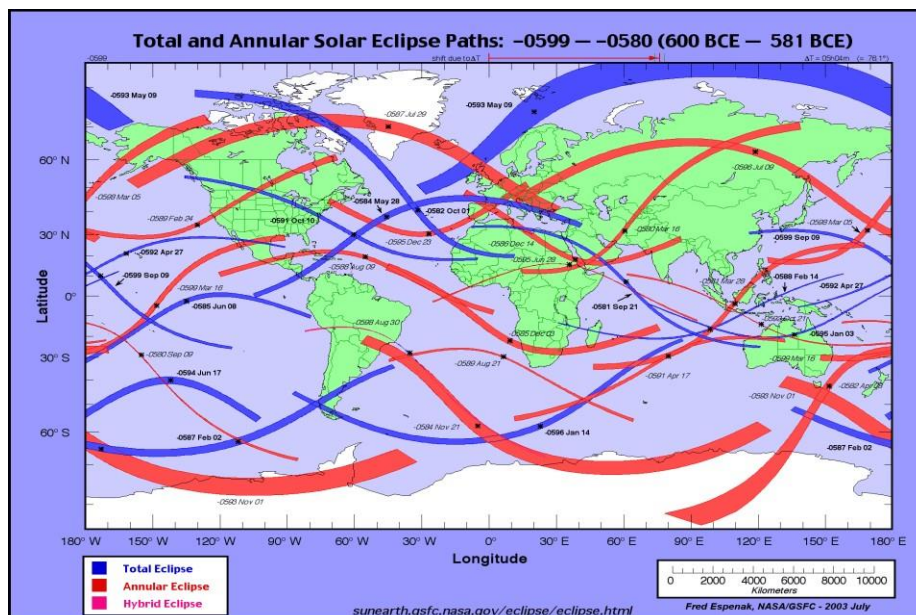
⁷⁵ Véase en su edición en inglés Wöhrle(2014) los siguientes pasajes para comprobarlo **Th 8, Th 10, Th 15, Th 45, Th 46, Th 47, Th 75, Th 77, Th 91, Th 93, Th 105, Th 158, Th 167, Th 203, Th 237 (1.23), Th 244, Th 265, Th 277, Th 300, Th 307, Th 311, Th 355, Th 387, Th 399, Th 407, Th 455, Th 482, Th 487, Th 489, Th 495, Th 525, Th 535, Th 540, Th 578.**



Recuperado de: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/5MCSEmap/-0599--0500/-584-05-28.gif>

Siguiendo con el planisferio (Gráfico N° 34) veremos que aquí se pueden visualizar otros eclipses que tuvieron lugar en las primeras dos décadas del siglo VI a.C en el mundo. Mostrando, por ende, que estos fenómenos no fueron algo aislado para el mundo antiguo.

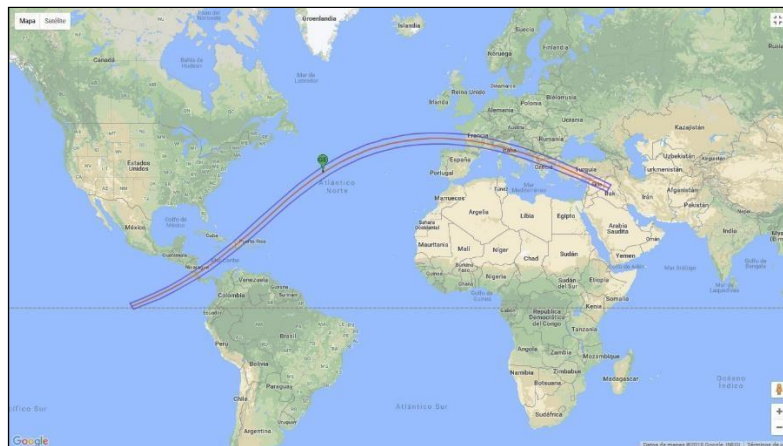
Gráfico N° 29 Recorrido de eclipses en planisferio, siglo VI a.C.



Recuperado de: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/>

Finalmente, la última grafica de esta sección muestra únicamente la trayectoria de este evento en el moderno *Google Maps*.

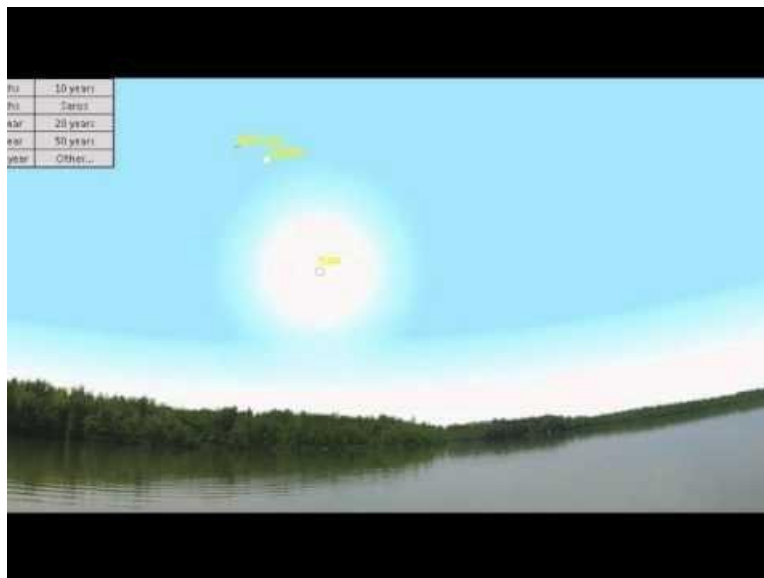
Gráfico N° 30 Eclipse del 28 de mayo del 585 a.C. graficado en planisferio



Recuperado de: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/>

A propósito, en nuestra búsqueda de recursos visuales encontramos que incluso se ha logrado emular en video, usando el software Voyager 4.5, cómo se pudo haber visto el eclipse total de sol desde la actual Ankara, dejamos el enlace al video a continuación.

Video N° 1



Simulación del eclipse del 28 de mayo del 585 a.C. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=yQeygc0IIxs>

Volviendo a los textos, Colli (2008) entiende a la predicción del eclipse como una faceta apolínea mántica que vendría a encarnar $\Theta\alpha\lambda\eta\varsigma$. Por el contrario, la ya citada O'Grady (2016) prefiere ver una extraordinaria capacidad científica que se soporta en las observaciones hechas por el milesio. Guthrie (1984) así como Kirk, Raven, & Scholfield (1987) proponen una participación de

los astrónomos caldeos que habrían compartido sus anotaciones sobre los ciclos de los eclipses con el señor de Mileto. Nosotros interpretamos esta fascinante predicción como una clara muestra de una comprensión del orden *natural* que está encontrando Θαλῆς en el cosmos.

En definitiva su afán de medida y comprensión de lo real apoyado por un tipo de logos que se dirige a la φύσις hizo que él pueda ser relacionado con el estudio de los astros desde épocas muy tempranas. Sólo basta hojear la amplia bibliografía y fragmentos ordenados por Georg Wörhle en su *The Milesians: Thales*—quien es hasta el momento el recopilador más completo de la doxografía talesiana en lengua griega, latina, árabe y persa— para percatarnos de la enorme fama como observador de los astros que se le adjudicó a Θαλῆς.

La posible inscripción en su epitafio, la mención que hacen de él tanto Heráclito⁷⁶ como Aristófanes⁷⁷ son unas pequeñas muestras de tal fascinación que la antigüedad percibió de él. Bajo esta perspectiva no es improbable que

⁷⁶ D.L. I. 23 (DK B 38): “Δοκεῖ [Θαλῆς] δὲ κατὰ τινὰς πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὥς φησιν Εὐδημος ἐν τῇ Περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ· ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει. Μαρτυρεῖ δ’ αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος”. Gacía Gual (2007) traduce: “Según el parecer de algunos, fue el primero que se ocupó de Astronomía, y que predijo los eclipses de sol y los solsticios, como dice Eudemo en su Historia de los descubrimientos astronómicos. Por eso le admiran Jenófanes y Heródoto. Se lo atribuyen también Heráclito y Demócrito.”

⁷⁷ Aristofanes. Nubes 168-180, tomado de **Th 17** (Whörle, 2014):

ΜΑΘΗΤΗΣ Πρώην δέ γε γνώμην μεγάλην ἀφηρέθη/ὕπ’ ἀσκαλαβώτου.

ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ τίνα τρόπον; κάτειπέ μοι.

ΜΑ. ζητοῦντος αὐτοῦ τῆς σελήνης τὰς ὁδοὺς/καὶ τὰς περιφοράς, εἴτ’ ἄνω κεχηνότος/ἀπὸ τῆς ὀροφῆς νύκτωρ γαλεώτης κατέχευεν.

ΣΤ. ἦσθην γαλεώτῃ καταχέσαντι Σωκράτους.

ΜΑ. ἐχθὲς δέ γ’ ἡμῖν δεῖπνον οὐκ ἦν ἐσπέρας.

ΣΤ. εἶεν. τί οὖν πρὸς τάλφιτ’ ἐπαλαμήσατο;

ΜΑ. κατὰ τῆς τραπέζης καταπάσας λεπτήν τέφραν,/κάμψας ὀβελίσκον, εἴτα διαβήτην λαβὼν/ἐκ τῆς παλαίστρας θοιμάτιον ὑφείλετο.

ΣΤ. τί δῆτ’ ἐκείνον τὸν Θαλῆν θαυμάζομεν.

Rodríguez Adrados & Rodríguez Somolinos (2009) Traducen:

Discípulo. Y no hace mucho una salmanquesa echó a /Perder una de sus grandes ideas.

Estrepsiádes. ¿Cómo fue? Dímelo.

D. Mientras escrutaba las trayectorias de la luna y/sus revoluciones, observando el cielo boquiabierto,/en plena noche, el lagarto se le cagó encima desde el tejado.

E. Me ha hecho gracia lo del lagarto cagándose en Sócrates.

D. Y ayer mismo por la tarde no teníamos nada para cenar.

E. ¡Vaya, vaya! ¿Y qué truco se sacó de la manga para procurarse un mendrugo?

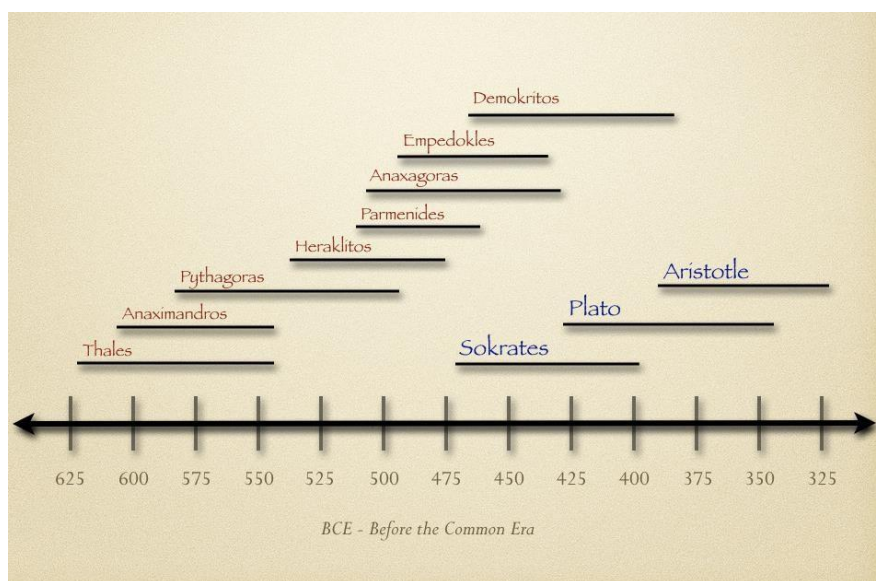
D. Extendió sobre la mesa una fina capa de ceniza,/dobló un pequeño asador, lo cogió como si fuese/un compás y... se llevó el manto de la palestra.

E. ¿Por qué seguimos admirando al Tales aquél?

de alguna manera que no conocemos a ciencia cierta el milesio haya podido saber que tal evento sucedería. Puede haberse ayudado de otros estudios que también observaron el firmamento; sin embargo, lo que se resalta de su predicción es la completa falta de referencia a algún dios olímpico o deidad desconocida⁷⁸, su predicción fue en muchos sentidos algo de proveniente de su espíritu que se imbuyó en lo *natural*.

A continuación presentamos una línea de tiempo de los principales filósofos presocráticos y algunos del periodo clásico para mostrar gráficamente la cercanía en el tiempo de ellos. Como se puede notar entre el nacimiento de Θαλῆς (c. 624-c.547 a.C.) y el de Heráclito (c.540-c.480 a.C.) no hay ni un siglo de diferencia, y entre el milesio y los contemporáneos del filósofo de la mayéutica unos a lo mucho doscientos años.

Gráfico N° 31 Antiguos filósofos griegos, del periodo arcaico al clásico.



Recuperado de <http://www.mesacc.edu/~barsp59601/graph/charts/ancientphilsp1.jpeg>

Para concluir señalaremos que Heródoto, I.74, dijo que Θαλῆς hubo οὔρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν ᾧ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή, fijando su cumplimiento en el ámbito del año en que justamente se produjo la inversión, por ello atribuirle la fecha exacta que la astronomía actual ha conocido luego del empleo de sus sofisticadas herramientas sería, a nuestro entender, elevar

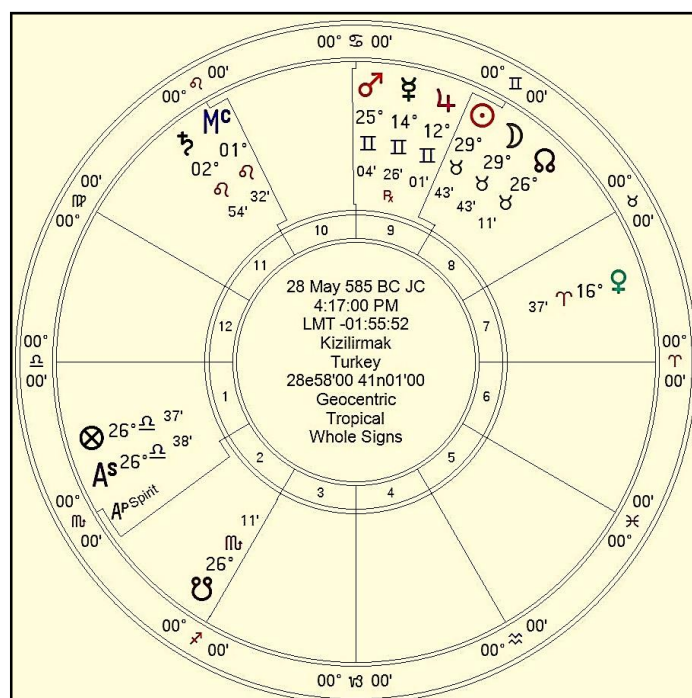
⁷⁸ Esto de ninguna manera nos dice, como quiere ver O'Grady (2016) que el milesio haya despotricado contra la religión de sus padres. Recordemos la advertencia de Vernant (1995) una vez más: "la incredulidad tampoco es descreimiento, en el sentido que un cristiano puede dar este término" (p.20). Y por último recordemos la cercanísima relación entre Θαλῆς y el oráculo de Apolo.

en demasía esta capacidad que se le celebra al sabio Θαλῆς. En caso lo hiciera con la precisión que sólo siglos han conseguido nuestra admiración cobraría un tramo exponencial.

Asombro introspectivo. Otro aspecto a comentar será la conmoción que sin duda debió causar el evento celestial que estudiamos. Ese tipo de asombro por las cosas que suceden en el cielo es algo que incluso hoy siguen siendo un espectáculo cósmico.

Para abordar la interioridad colectiva producto del eclipse nos servimos de la astrología en un asunto muy particular, la conjunción de los astros en tal fecha. Así como tenemos gráficos de la tierra en el momento de tal evento también hemos encontrado en nuestra investigación una captura en lenguaje astrológico del 28 de mayo del 585 a.C. que presentamos en el Gráfico N°32.

Gráfico N° 32 El eclipse de Θαλῆς desde la astrología



Recuperado de: https://classicalastrologer.files.wordpress.com/2018/04/screenshot-2018-04-20-8_58_31-pm.jpg

La gráfica presentada es valiosa por lo que se puede interpretar desde ella. En jerga astrológica y como dice el profesional en tal saber, Clark (2020):

The eclipse is well into the last degree of Taurus. This degree is referred to by a few names, the best known is the Anarectic degree. It is the degree in which the Sign is said to be exhausted. In effect, the sign is ended and the transition to the next is about to take place. (...)How fitting this appears to be at the end of a war! It is as if the eclipse

spelt out the end and the fighting turned to awe and mutual surrender. The sight of the eclipse precipitated an unexpected and immediate ceasefire between the Lydians and the Medes, who had been fighting for control of Anatolia (modern-day Turkey) for five years. Both sides of combatants interpreted the eclipse as a sign to reconcile. More often than not, eclipses have been seen as either a harbinger of some form of evil or a judgment of some sort. ⁷⁹

Como interpreta Clark (2020) dentro de una *hermeneutica astrológica* el eclipse indica finalización e inicio. Finalización de una contienda y comienzo de una reconciliación. Sabemos que la primera impresión que causó el evento celeste hizo que ambos ejércitos dejen inmediatamente las armas y acuerden una entendimiento que tal vez consideraron obligatoria al ver al sol que se pierde en plena luz del día como un juicio a sus actitudes bélicas.

Si contrastamos estas palabras con las de Heródoto, I. 74, veremos que efectivamente οἱ δὲ Λυδοὶ τε καὶ οἱ Μῆδοι ἐπεῖτε εἶδον νύκτα ἀντὶ ἡμέρης γενομένην, τῆς μάχης τε ἐπαύσαντο καὶ μᾶλλον τι ἔσπευσαν καὶ ἀμφοτέροι εἰρήνην ἑωυτοῖσι γενέσθαι, Schrader (1992) traduce: lidios y medos, al ver que la noche tomaba el lugar del día, pusieron fin a la batalla y tanto unos como otros se apresuraron, con mayor diligencia de la habitual, a concertar la paz.

No nos dice explícitamente que se asombraran del hecho pero es algo que podemos deducir del comentario al leer en la versión en español: "se apresuraron con mayor diligencia de la habitual, a concretar la paz".

Finalmente presentamos el Gráfico N°33 donde literalmente vemos cómo ha leído el artista que lo dibujó el momento en el cual ambos bandos se encuentran asombrados y asustados por el eclipse. Algunos en plena conmoción alzan brazos al cielo, otros tratan de escapar mientras un momentáneo e impasible *sol negro* los observa desde lo alto.

Gráfico N° 33 Eclipse durante batalla entre lidios y medos

⁷⁹ Traducimos: El eclipse está en el último grado de Tauro. Este grado se conoce con pocos nombres, el más conocido es el grado Anorético. Es el grado en que se dice que el Signo está agotado. En efecto, el signo finaliza y la transición al siguiente está a punto de tener lugar. (...) ¡Qué apropiado parece ser esto al final de una guerra! *Es como si el eclipse explicara el final y la lucha se convirtiera en asombro y rendición mutua.* La vista del eclipse precipitó un alto el fuego inesperado e inmediato entre los lidios y los medos, que habían estado luchando por el control de Anatolia (la actual Turquía) durante cinco años. Ambos bandos de combatientes interpretaron el eclipse como una señal de reconciliación. La mayoría de las veces, los eclipses se han visto como un presagio de alguna forma de maldad o un juicio de algún tipo. [cursivas nuestras]



Recuperado de: <http://www.eclipsewise.com/extra/SEhistoryReis.html>

Así pues, este eclipse, si bien nos es una ayuda para precisar el tiempo antiguo y hacer teorías de cómo alguien pudo avizorar su llegada también fue un signo que afectó tan profundamente a dos bandos en pleno conflicto, tanto que estos cesaron en su belicosidad. A esto denominamos *asombro introspectivo* pues la decisión súbita de detenerse en tal batalla surgió del interior de los combatientes motivado por la causa externa llamada por nosotros eclipse.

4.2.3. Una Nueva Tradición

Cuenta *Apuleyo* en su *Florilegio* 18.30-35

Thales Milesius ex septem illis sapientiae memoratis uiris facile praecipuus –enim geometriae penes G(r)aios primus repertor et naturae rerum certissimus explorator et ast(r)orum peritissimus contemplator– maximas res paruis lineis repperit: temporum ambitus, uentorum flatus, stellarum meatus, tonitruum sonora miracula, siderum obliqua curricula, solis annua reuerticula, i(t)i dem lunae uel nascentis incrementa uel senescentis dispendia uel deli(n)quentis obstitacula. Idem sane iam procliui senectute diuinam rationem de sole commentus est, quam equidem non didici modo, uerum etiam experiundo comprobaui, quoties sol magnitudine sua circulum quem permeat metiatur. Id a se recens inuentum Thales memoratur edocuisse Mandraytum Prien[n]ensem, qui noua et inopinata cognitione impendio delectatus optare iussit, quantam uellet mercedem sibi pro tanto documento rependi. 'Satis', inquit, 'mihi fuerit mercedis', Thales sapiens, 'si id quod a me didicisti, cum proferre ad quospiam coeperis, (non) tibi adsciueris, sed eius inuenti me potius quam alium repertorem praedicaris.' Pulchra merces prorsum ac tali uiro digna et perpetua; nam et in hodiernum ac dein semper Thali ea merces persoluetur ab omnibus nobis, qui eius caelestia studia uere cognouimus.

Segura Munguía (1980) traduce:

Tales de Mileto, uno de los siete sabios famosos, el más importante de ellos, sin duda alguna —pues fue entre los griegos el primer inventor de la Geometría, el más certero investigador de la naturaleza de las cosas y el más experto observador de los astros—, llevó a cabo, valiéndose de pequeñas líneas, los más asombrosos descubrimientos: los ciclos de las estaciones del año, los soplos de los vientos, las órbitas recorridas por los planetas, las resonantes maravillas de los truenos, los movimientos oblicuos de los astros, los retornos anuales del sol y también el nacimiento y progresivo crecimiento de la luna, su decrecer paulatino, al ir envejeciendo, y las causas que la ocultan durante sus eclipses. Este mismo Tales, ya en el declinar de su vida, concibió acerca del sol esta divina teoría, que yo no me he limitado a aprender, sino que incluso he comprobado experimentalmente, y que establece cierta relación entre la masa del sol y la órbita que este astro describe. Se dice que Tales enseñó este descubrimiento, cuando aún era reciente, a Mandraito de Priene, el cual, entusiasmado en grado sumo por aquella verdad tan nueva como imprevista, invitó a Tales a pedirle el precio que quisiera por tan valiosa enseñanza. «Yo me consideraría suficientemente pagado», respondió Tales, el sabio, «si, cuando intentes comunicar a los demás lo que de mí has aprendido, no te atribuyes el mérito de tal descubrimiento, sino que, por el contrario, proclamas que yo, únicamente yo, soy el autor del mismo». Hermosa recompensa, desde luego, digna de tal hombre y que no muere nunca. Tales la ha conservado, en efecto, hasta hoy y se la seguiremos pagando en el futuro todos aquellos que hemos comprobado la veracidad de sus observaciones celestes.

Con esta cita traída del siglo II d.C. —que resume en gran medida la imagen de Θαλῆς que hemos venido presentando a la vez que sugiere un reconocimiento a su persona— cerramos esta incursión en las actividades milesio pues resume dentro de lo posible las dos máscaras que hemos ido trabajando desde que lo ubicamos como el *primero* de los *siete sabios* hasta la reciente mirada como *indagador* de la *naturaleza* que le otorgó el título de *primer filósofo*, en nuestras palabras un *apasionado amante de la sabiduría o erósofo*. Ambas facetas ha sido y son hasta la fecha importantes en la construcción de su imagen que acompaña desde hace veintiséis siglos tanto en la literatura como en el arte plástico.

Somos conscientes de que muchas cosas más podrían decirse de él, se le puede incluso negar la paternidad de la fastuosa filosofía pero nada de eso borraría el legado que los antiguos han identificado como propia del ilustre hijo de Mileto. Podemos finalmente decir junto a McKirahan (2010):

There are three general approaches to interpreting Thales: the credulous, the skeptical, and the historically tempered. On the first, Thales is a genius who actually accomplished all that antiquity reports. On the second, he is truly a man of legend: a historical person to whom various exploits and accomplishments (some of them genuine, but achieved by others) have been falsely attributed. On the third, he is a gifted but historically plausible person whose actual accomplishments were transformed by tradition into works of genius. Which of these approaches (or what combination of

them) we decide is correct has crucial importance for our understanding of the beginning of Greek philosophy.⁸⁰

Particularmente nos hemos preocupado por presentar una versión que puede comprobarse en los textos, una con moderación histórica. Por ello nuestro afán de presentarlos en su *idioma original* junto a las traducciones que la academia ha hecho de ellos. Esperamos así no haber faltado a la verdad histórica ni lingüística.

Por otro lado, nuestras exégesis sobre lo político y lo epistémico en Θαλῆς que han partido tanto de las fuentes antiguas como de las imágenes ya vistas se han seguido la hipótesis erosófica que planteamos en el primer capítulo. En lo que resta nos tocará presentar los puntos más destacables de la recepción que la posteridad ha hecho de él lo cual cerrará ese recorrido del *eros primordial* por *Sofía* en la figura del milesio.

⁸⁰ Traducimos: Hay tres enfoques generales para interpretar a Tales: el crédulo, el escéptico y el históricamente moderado. En el primero, Tales es un genio que realmente logró todos los informes de la antigüedad. En el segundo, es un verdadero hombre de leyenda: una persona histórica a la que se le han atribuido falsamente varias hazañas y logros (algunos de ellos genuinos, pero alcanzado por otros). En el tercero, es una persona dotada pero históricamente plausible, cuyos logros reales fueron transformados por la tradición en obras de genio. Cuál de estos enfoques (o qué combinación de ellos) decidamos que es el correcto tiene una importancia crucial para nuestra comprensión del comienzo de la filosofía griega.

CAPÍTULO III. LA HERENCIA Y EL HÉROE

5. El Legado del Primer Sabio

La hipótesis *erótica* y su puesta a prueba fueron los motivos centrales que estudiamos en las secciones anteriores. En esta nueva nos enfocamos en las *consecuencias* a las que llevó y lleva el entender al *amor a la sabiduría* desde un *eros lleno y rebosante* que se expresa en inicialmente en el *legado* que dejó la estela talesiana en la historia antigua y reciente. Siguiendo esa meta son dos los temas que se despliegan a continuación. El primero continúa con la mirada puesta en la φύσις pero ya no desde una *individualidad* fascinante sino desde la *comunidad* que recepcionó la antorcha encendida de la *investigación de la naturaleza*. El segundo gran tema a tratar explora desde la abstracción teórica el gran problema que la mente griega del siglo VI a.C se dispuso a resolver: lo *uno* y lo *múltiple*.

Comenzamos nuestro primer tópico que se titula *El Estudio de la Naturaleza* identificando cuales fueron los rasgos que nos dejó la disertación sobre el cosmos en Mileto en general y Θαλῆς en particular. Identificamos cuatro características que en algunos casos se han venido ya explicando dentro de los demás capítulos precedentes. Como introducción a nuestra clasificación ubicamos una pertinente sugerencia de Heidegger quien nos recuerda la estrecha relación entre el ser humano y la reflexión filosófica.

Siguiendo con el primer tema hacemos un repaso por las múltiples disciplinas que ha tomado a Θαλῆς y su re-unión con la naturaleza como punto de partida. Las *matemáticas, astronomía, astrología y geo-logía* desfilan aquí a través de sus postulados e historia. Los infaltables gráficos cobran en esta sección mayor importancia pues en algunos casos complementan además de ampliar lo dicho en palabras.

El segundo tema titulado *Lo Uno y lo Múltiple* retoma las directrices que vimos hace muchas páginas atrás. La mitología del eros andrógino, su división y etapas cíclicas son analizadas aquí con nuevas herramientas interpretativas.

Posteriormente confrontamos dos tradiciones para comprender cómo una pregunta matriz hizo que la mente especulativa y la religiosa de una época

resulevan una inquietud común. Los *milesios* y los *órficos* serán abordados en sus similitudes y diferencias en los planos macro y micro cósmicos.

Finalmente, recurrimos a terminología griega con el propósito de entender que son los ὄντα y el ἔν que acompañaron la especulación helena del siglo VI a.C. La *pluralidad perceptible* y la *abstracción* del pensamiento que envueltos en un ciclo que por lo demás retoma los principios *masculinos* y *femeninos* son detalladas y comprendidas desde la terminología indicada.

En definitiva, toda la disertación hasta aquí nos ha dado ya las herramientas para adentrarnos en el terreno *heroico* que corona la tesis planteada. Recordemos que si es a *sofía* a quien se pretende llegar se requiere tanto de *pulsión erótica* demostrada en la *inspección de la naturaleza* como de un final *heroico* que aguarda por ser estudiado.

5.1. El Estudio de la Naturaleza

5.1.1 Las Características de una Primaria Actitud Filosófica

Una de las primeras cosas que nos enteramos antes de profundizar en paisajes filosóficos además de la *etimología* son las *características* de la *actitud* filosófica. Al respecto muchos recordaremos términos como *racional*, *radical*, *crítica* entre otras. En los siguientes párrafos sostendremos que algunos rasgos primarios de esta στάσις⁸¹ filosófica griega los podemos ya rastrear desde lo que Mileto dio al mundo.

Pero antes realicemos una pequeña y muy importante aclaración sobre el filosofar y la relación que hay entre este y el hombre. Con el fin de dar una respuesta que nos permita explorar una correspondencia entre el humano y esta actividad citemos a Martín Heidegger y su *Introducción a la filosofía* donde sostiene que nosotros por el hecho de existir filosofamos.

Heidegger (2001) nos dice:

(...) no estamos en absoluto fuera de la filosofía, y ello no porque acaso contemos ya con ciertos conocimientos de filosofía. Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre. Filosofamos incluso cuando no tenemos ni idea de ello, incluso cuando «no hacemos» filosofía. No es que filosofemos en este momento o en aquel, sino que filosofamos constantemente y necesariamente

⁸¹ Actitud o postura, (Coderch Sancho (1997) y Pabón S. De Urbina (2011))

en cuanto que existimos como hombres. Existir como hombres, ser ahí como hombres, *da sein* como hombres, significa filosofar. El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar. Un Dios que filosofase no sería Dios porque la esencia de la filosofía consiste en ser una posibilidad finita de un ente finito.

Ser-hombre significa ya filosofar. La existencia humana el ser-ahí humano, el *Dasein* humano, está ya como tal en la filosofía, pero por esencia, no en ocasiones sí y en ocasiones no, o unas veces sí y otras no. (p.19)

Al amparo de estas reflexiones el ente humano es visto en una intrínseca conexión con el filosofar, pues el mundo en el que vive y también su comprensión del mismo son moldeados constantemente por la filosofía. Siguiendo con nuestra exposición y bajos estas indicaciones que afirmámos pues se condicen con lo que podemos encontrar en la interioridad humana pasemos a especificar con qué tipo actitudes *filosóficas* nos topamos al transitar las puertas de Mileto.

Holística: El primer rasgo que vemos es una *actitud holística* que tiende a la generalidad o la totalidad al momento de reflexionar sobre la existencia y la cual se distingue de los particulares estudios científicos. Cuando nos detuvimos en la disertación acerca de la *mística* que rodea a Θαλῆς y la forma que tuvo de expresar sus *intuiciones* notamos ya esta singularidad característica que va hacia lo *total*, y se disuelve en la persona del contemplador para después expresarse de acuerdo al contexto cultural que le toque. Por ello, podemos decir que el *primer rasgo* de la *actitud* del *amante de la sabiduría* hunde sus raíces en el ζῶον μυστικός ya descrito capítulos anteriores.

Racional: En segundo lugar, hallamos la tan mentada *racionalidad*. Algo que también ya hemos expuesto en el desarrollo de nuestra propuesta. Aquí sólo diremos que estrictamente hablando no podemos afirmar que *la ratio* sea un legado exclusivo de la filosofía griega. De hecho, hay muchos tipos de logos así como de racionalidad. Vernant (1995) sostiene.

Nunca hubo la razón, sino que nos hallamos siempre ante una pluralidad de razones. Hablar de «la razón» supondría reconocerse en cierto tipo de racionalismo, más propio del siglo XIX y del positivismo, que supone un progreso continuo de las ciencias, del saber, de las civilizaciones humanas y, por tanto, de la razón misma. (...)

Cuando nos situamos ante los griegos, cobramos conciencia de que hay «muchas razones» en su pensamiento, admitiendo la idea de que la razón queda entendida como el conjunto de técnicas y prácticas intelectuales que son aplicadas en cierto momento y en un dominio concreto. Observamos, así, la convivencia de la *razón naturalista* de los pensadores jonios —esos investigadores de la *physis*—, con una razón de distinto tipo como la *eleática*, más próxima al problema de la revelación de los misterios. Y ésta es igualmente compatible con otra, la *erística*, propia de los sofistas,

que se centra en las técnicas de argumentación y contraargumentación de los discursos; y con una más, la presente en los *diálogos platónicos*, donde no se trata de vencer al adversario mediante procedimientos meramente retóricos sino de convencerle de la debilidad de su argumentación con las propias armas del oyente. Aún cabe añadir la razón puramente *matemática* —próxima, en algunos aspectos, a Parménides, Pitágoras o Platón—, que estima la verdad de una proposición no por su ajuste con unos hechos constatables sino por la coherencia interna del discurso que mantiene sobre unas figuras meramente ideales, aunque esté en desacuerdo aparente con sus premisas. Y también resulta indispensable aludir a la *racionalidad médica*, bien a la que anota sistemáticamente los síntomas de las enfermedades, bien a esa otra, distinta, que elabora un esquema explicativo general a partir de la teoría de los humores.

Quedaría, finalmente, la tan fundamental *racionalidad política*, capaz de sopesar las diferentes formas de la politeía y de organizar el espacio de la polis, pero constituyéndose entre las propuestas de Solón, más explícitamente racionales, y las de Epiménides, quien establece una cuadrícula del espacio urbano de Atenas, ritual y religiosamente. (p.110, 111) [Cursivas nuestras]

Vernant (1995) reconoce pues una razón *naturalista, eleática, erística, platónica, matemática, médica y política*. En ningún caso se nos dice que alguna esté enfrentada a la *traditio* mitológica de los poetas. Es más, si revisamos de cerca sus demás trabajos veremos que rechaza todo tipo de *distinción fuerte* entre mito y razón.

Ante esto y otros estudios en el tema cabe decir que la sociedad filosófica actual dedicada a los estudios antiguos ya ve como un *craso error* haber hablado alguna vez del llamado paso *mito* al *logos* como concepto para entender las tesis de los primeros filósofos griegos.

Siendo así, afirmamos expresamente que la filosofía trabaja con un tipo de *razón* para dirigirse hacia lo que le incumbe —la realidad entera— por ello se la reconoce como *racional*; sin embargo, debemos evitar que el hecho de aseverar esto nos lleve a pensar que se combate a la *pasión*, a la *emotividad* o a todo lo que *no sea* propiamente “racional”. Hay ciertamente matices que no se agotan en dualismos. La *racionalidad* del *amor a la sabiduría* que vemos en Θαλῆς, por ejemplo, incorpora el elemento religioso en sus actividades⁸², tiene arrebatos pasionales⁸³, mide⁸⁴, y razona con el mito⁸⁵.

Conociendo estas sutilezas, la frontera que diferenciaría su *actitud* de las demás expresiones culturales griegas sería la explícita dedicación que tiene

⁸² Como por ejemplo su nexa con Apolo por ser el primero de los *Siete Sabios*. (Capítulo I)

⁸³ Como contemplar los cielos y verse involucrado en un accidente junto a un pozo.

⁸⁴ Faceta que García Gual (1989) detalla en su estudio sobre los sabios griegos del siglo VI a.C.

⁸⁵ Recordemos la tesis hídrica en conexión con las mitologías mediterráneas. (Capítulo II)

por la φύσις y sus cambiantes límites. Límites como aquellos que separan la arena del mar.

Por otro lado, mencionada elección por el estudio racional de la φύσις no es algo que se agote en Θαλῆς. De hecho, Hipodamo de Mileto del s. V a.C, el padre del planeamiento urbanístico, también permite especular que los jonios encontraron un tipo de racionalidad a partir de la *dimensión* que será usada con fines urbanos.

El video-documental *Mileto y Priene. Una historia bien conservada* narra durante los minutos 23.17-23.30 que "(...) fue sin duda la escuela de Mileto y los físicos jónios quienes plantearon por primera vez la conexión entre urbanismo y sociología. Y aún hoy está en base de cualquier proyecto o al menos debería estar." El nexa a que alude es la previa planificación de una ciudad antes de ser poblada logrando así orden y una adecuada densidad.⁸⁶ La φύσις, en consecuencia, da paso al desenvolvimiento de varios tipos de *logos* incluso en la misma ciudad donde comenzó a ser más *racionalmente* estimada.

Crítica: En tercer lugar, al igual que el término *racionalidad* y su abuso lingüístico la palabra *crítica* también es proclive a ser explotada si es que no se la distingue de otros usos que la modernidad le ha dado. En la nota al pie nº 9 de nuestra *Σοφία griega: la reflexión de la experiencia vital* que habló de los sabios ya dijimos que *crítica* podemos entenderla como discernir, separar y por extensión: tener juicio o criterio sobre algún tema. La actitud crítica, recordemos, la manejaron con gran *virtuosismo* la pandilla de *los siete sabios*.

Por consiguiente, si indagamos en los predecesores más cercanos a los filósofos de Mileto y el "de dónde" proviene originalmente tal actitud crítica tan valorada en la filosofía tenemos un muy posible camino que se bifurca y une en *siete* personajes famosos de toda Grecia.

Ahora, la comprensión moderna de *crítica* como dictamen o juicio estricto que niega un estamento previo para corregirlo a la luz de nuevos

⁸⁶ Por nuestra parte encontramos un interesante vínculo entre lo *urbano* y lo *sociológico* que sugiere el video entendiéndolo como conceptos que estudian el *espacio* y al *humano* respectivamente. Así, el nudo que enlazaría el τόπος [espacio] con el ἄνθρωπος [hombre, término en variante jónica] sería a nuestra consideración nuevamente la φύσις, pues ella en su proceso de *surgir* y *desarrollarse* genera tanto al τόπος como a los seres que la habitan y entre ellos el ἄνθρωπος.

razonamientos también ha sido buscada en los filósofos milesios del siglo VI a.C. Popper (1991), por ejemplo, defiende que en Jonia nació una tradición crítica, he aquí sus palabras:

Si buscamos los primeros indicios de esa nueva actitud crítica, de esa nueva libertad de pensamiento, debemos remontarnos a la crítica de Anaximandro a Tales. Se trata de un hecho muy sorprendente. Anaximandro critica a su maestro y pariente, que es uno de los Siete Sabios y fundador de la escuela jónica. Según la tradición, Anaximandro sólo era catorce años más joven que Tales y debe de haber desarrollado su crítica y sus nuevas ideas en vida de su maestro. (...) Pero no hay rastros en las fuentes de nada que sugiera discordia, querella o cisma.

Ello sugiere, creo, que fue Tales quien fundó la nueva tradición de libertad (...) y quien creó, así, un nuevo tipo de escuela muy diferente a la pitagórica. Tales parece haber sido capaz de tolerar la crítica. Y la que es más, parece haber creado la tradición que se debe tolerar la crítica.

Y con todo, me inclino a pensar que hizo aún más que eso. Me cuesta imaginar una relación entre maestro y discípulo en la cual el maestro simplemente tolere la crítica sin estimularla activamente. (...)

Sea como fuere, la conjetura de que Tales estimuló activamente la crítica en sus discípulos explicaría el hecho de que la actitud crítica hacia la doctrina del maestro llegara a formar parte de la tradición de la escuela jónica. Me inclino a pensar que Tales fue el primer maestro que dijo a sus discípulos: "Es así como yo veo las cosas como creo que son. Traten de mejorar mi enseñanza." (...) En todo caso, queda en pie el hecho histórico de que la escuela jónica fue la primera en la cual los discípulos criticaron a maestros, una generación tras otra. No puede haber duda de que la tradición griega de la crítica filosófica tuvo su fuente principal en Jonia. (p.190.191)

Vale decir que nosotros estamos más cerca de aceptar estos enunciados que propone el autor de *La sociedad abierta y sus enemigos* pues en cierta forma rescata el ambiente de *tolerancia y libertad* que se mantuvo durante algún tiempo en la perla de Jonia. Efectivamente no encontramos ningún indico que sugiera o rechace una relación complicada entre Anaximandro y Θαλῆς. Los académicos que estudian el primer periodo de la filosofía ven en ellos y en Anaxímenes una línea de continuidad que se expande con las colonizaciones y eventos históricos.

En todo caso, lo poco que sabemos de ellos y la tradición misma deja paso a especulaciones sobre la cordialidad que pudieron haberse tenido al momento de dialogar sobre sus intuiciones sobre el cosmos y sus estudios en los diversos campos del conocimiento en la que estaban conjuntamente hermanados.

Radical: Por último, algo que crea un enlace directo con la στάσις por los estudios de la φύσις es el escudriñar sus *órigenes*, qué *principio* ha tenido o cuáles son sus *causas últimas* en un lenguaje más aristotélico. En este sentido,

el término ἀρχή ha sido propuesto para ilustrar la radicalidad con la que opera la mente filosófica. Lo interesante del vocablo griego está en investigarlo y comprenderlo en su sentido *original* para abarcar con la mirada su propio desarrollo y cómo se aplicó al universo filosófico.

Desde un plano histórico ἀρχή en un inicio es un vocablo totalmente político como dice Muñoz (2016)

El vocablo ἀρχή / *poder, mando, dominio*, que se formuló en los años de intensas luchas sociales —(...) [tuvo] una connotación de orden, equilibrio, por lo que los primeros filósofos lo utilizarán para explicar la palabra ordenada y ordenadora— que devinieron en el nacimiento de la πόλις, la comunidad del equilibrio, del acuerdo entre lo dionisiaco-apolíneo, donde la ὕβρις es controlada por el intelecto a través de la palabra, y que se expresa en las distintas formas de la φρόνησις / *prudencia o mesura*, más precisamente, la ἀνυψία / *modestia*, muy contraria a la vanidad, soberbia/ τῦφος; ese sentido primigenio del vocablo ἀρχή se perderá. (p.28)

En efecto, si buscamos la palabra en un lexicón de griego clásico veremos que las posibles traducciones a ἀρχή son *comienzo, origen* así como *mando, poder* o *autoridad*. Estas nuevas acepciones de una palabra griega a causa de los filósofos no es novedad ya Guthrie (2012) lo ha señalado en su texto *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Leámoslo.

(...) no es tarea fácil comprender las modalidades del pensamiento griego sin algún conocimiento del idioma. Lenguaje y pensamiento se entretienen, inextricablemente, y actúan el uno sobre el otro. Las palabras tienen su historia y sus asociaciones, las cuales constituyen, para quienes las emplean, una parte muy importante de su significado, sobre todo porque sus efectos son inconscientemente sentidos más bien que aprendidos intelectualmente. Aun en idiomas hablados en una misma época, aparte de unas pocas palabras que designan objetos materiales, es prácticamente imposible traducir un vocablo de manera que produzca exactamente la misma impresión en un extranjero que la palabra original produce en quienes la oyen en su propia tierra. Respecto de los griegos, esas dificultades se acrecen considerablemente por el largo transcurso del tiempo y la diferencia de ambiente cultural, ambiente que, cuando se trata de dos naciones europeas modernas, es ampliamente compartido por ellas. Cuando tenemos que confiarnos de las palabras inglesas equivalentes, tales como "justicia" o "virtud", sin reconocer los diversos usos de las griegas correspondientes en contextos distintos, no sólo perdemos gran parte del contenido de las palabras *griegas*, sino que metemos en ellas las asociaciones que guardan en nuestro idioma inglés, las cuales son por lo general completamente extrañas a la intención significativa del griego. (...) Estudiando la manera como los griegos usaban sus palabras no sólo lo filósofos, sino también los poetas, los oradores y los historiadores, en diversidad de contextos y situaciones podremos penetrar hasta los supuestos inconscientes de la época en que vivieron. (p.10, 11; 19)

Si bien el profesor Guthrie no pone como ejemplo a la palabra convocada para ilustrar su tesis el mismo razonamiento y precauciones pueden seguirse aquí puesto que decir ἀρχή en una época anterior al siglo VI a.C. significaba algo distinto pero no contrario a lo que vendrá después. Por otro lado, este pasaje citado también reafirma nuestra convicción en la comprensión

de las palabras que utilizamos para analizar términos antiguos que si dejamos escapar descuidadamente nos veremos envueltos en una filología espuria que puede servir para distraernos y crear castillos de arena pero no para comprender el sentido propio de las palabras y lo que ellas designan.

Dirigiéndonos ahora en el canon filosofico se nos dice en Met. 1.983b 6-8 que τῶν δὴ πρῶτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν **ἀρχὰς** εἶναι πάντων. García Yebra (1998) traduce: “la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos **principios** de todas las cosas eran los de índole material”. De aquí se propone la tradicional relación agua-Θαλῆς, ἄπειρον-Anaximandro, aire-Anaxímenes y demás que hemos criticado en la sección anterior.

Bajo el dominio aristotélico entonces el ἀρχή se convierte en un pleno sentido en *principio*. Por otro lado, cabe rescatar la observación heideggeriana que dice:

La palabra griega ἀρχή debemos comprenderla en su sentido pleno. Nombra aquello desde dónde algo proviene. Pero este “desde donde” (“*von woher*”) no queda atrás en el porvenir, sino que más bien la ἀρχή se convierte en aquello que dice el verbo ἀρchein, en aquello que domina. (Heidegger, 1960, p.49)

Por consiguiente, desde un plano ontológico ese *ir a la raíces* que caracteriza al talante filosófico se comprende —a decir el autor de *Ser y Tiempo*— en algo que *domina* en su devenir a toda reflexión del *amante del saber*.

En resumen, la postura *holística, racional, crítica, radical* que caracterizan al quehacer filosófico pueden ya verse en desarrollo en las primeras muestras de esta *tradición jónica* que empieza lo que será un largo vivir y meditar junto a la naturaleza.

5.1.2 Los Homenajes al Sabio de Mileto

El πάθος que un περισσός ἔρως —eros sobreabundante— ha ido impulsando tanto la vida como el accionar del Θαλῆς nos ha hecho postular cuatro στάσις que marcarán la forma de ser de quienes posteriormente amoldarán su forma de ser a esta manera de comprender la φύσις.

Yendo un poco más lejos podemos incluso percibir en la nueva tradición naciente lo que se llamó una *religión de la sabiduría* sólo que bajo nuestra

comprensión y entendiendo a la *religión* en su sentido primario de *re-ligare* nos permitimos decir que efectivamente surge un nuevo tipo de *unión* sólo que esta vez prescindiendo de los dioses olímpicos para dejar paso a la *misteriosa naturaleza* plena de *lo divino*. En otras palabras esta época inaugurada por los milesios del siglo VI a.C. nos llevan a pensar en una *religión de la naturaleza*. Una religión muy *crítica* consigo misma, *racional, radical, holística*, adaptable a la personalidad y época de quien la practica, y que por último puede ser tanto *colectiva* como extremadamente *personal*.

En lo que viene veremos cómo desde diversas disciplinas como las matemáticas, astronomía, astrología se han hecho homenajes al δόσις, legado, que dejó Θαλῆς. Mostrándonos así las enormes implicancias que tuvo tanto en épocas tempranas como en la posterioridad, algo que confirmaría su importancia como *fundador* de una tradición que mira a la φύσις con un ἔρως especial que lo conduce a la σοφία.

Matemáticas: Empezamos este enumerar y disertar sobre *el legado del primero de los sabios* con una materia que será por mucho fecunda para el mundo que vendrá. Mucho antes de que los griegos atribuyesen a Θαλῆς viajes a Egipto de donde importaría la *geometría* el mundo ya conocía el *cálculo*, término que si vamos a la etimología nos dibuja en la mente el contar con piedrillas.

Sin embargo, es la gran cultura Egipcia, nos dicen los historiadores de la filosofía griega, quien será portadora de formas muy precisas de medir, de trabajar el espacio y hacer construcciones gigantescas. Egipto, a juicio de los propios antiguos helenos fue considerado un centro de tradiciones antiguas e inspiró mucho respeto a los pobladores del mediterraneo en todo tiempo. Uno de los textos que nos habla de Θαλῆς y explica el nexo con el antiguo Egipto nos dice:

Era costumbre atribuir a los sabios del siglo vi (destaca, p. e., el caso de Solón) visitas a Egipto, fuente original tradicionalmente de la ciencia griega, y había una razón especial para que se asociara a Tales, el primer geómetra griego conocido, con la cuna de la medición de la tierra. La suposición de [Aecio]⁸⁷ de que vivió allí un tiempo considerable es única y no es convincente, si bien es posible que visitara Egipto:

⁸⁷ Aecio, I 3. 1 Θαλῆς... φιλοσοφῆσας δέ ἐν Αἰγύπτῳ ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος, Tales... tras dedicarse a la filosofía en Egipto, vino a Mileto, cuando era más viejo. (Kirk, Raven, & Scholfield, 1987, p.124)

muchas de sus realizaciones, con buen acuerdo, aparecen localizadas allí y las relaciones de Mileto con su colonia de Náucratis eran tan estrechas que se comprende perfectamente que la visitara un ciudadano prominente, mercader o no. (Kirk, Raven, & Scholfield, 1987, p.124)

Efectivamente, el enorme prestigio de esa cultura enigmática sedujo a la mente de los helenos, y la tradición como cuentan los autores de *Los filósofos presocráticos* hizo que sus sabios estén de alguna manera relacionados con esta.

Bajo tal presunción la labor fundacional de Θαλῆς no podría ser sino muy valorada por los posteriores matemáticos que gracias a la labor de otro titán como Pitágoras entre otros lograron una sofisticación tal en geometría que los pocos *artefactos*⁸⁸ que nos han llegado de su invención nos confirman lo sofisticados que lograron ser. Como curiosidad tenemos también un testimonio de Cicerón que afirma que el milesio también habría construido una esfera⁸⁹ que posiblemente haya sido el inicio de aquel deslumbrante mecanismo que ya mencionamos en la nota al pie.

Lo cierto es que los textos que nos hablan de un Θαλῆς matemático los tenemos principalmente gracias a Proclo y sus comentarios a Euclides. Allí se señalan los siguientes aportes que el profesor sanmarquino Russo Delgado (1988) recoge de la siguiente manera:

⁸⁸ Nos referimos, por ejemplo, al recientemente descifrado *Mecanismo de Anticitera* maravilla a ojos modernos que podía predecir eclipses entre otras cosas más y que ha sido nombrada como *El primer ordenador de la humanidad*. (<https://www.youtube.com/watch?v=IOZtQsSb6Nc>)

⁸⁹ En el Lib I. 14, 21-22 de la República Cicerón nos dice en la traducción de D'Ors (1991):

“Nada nuevo voy a deciros, nada que yo haya pensado o descubierto, pues recuerdo que Cayo Sulpicio Galo, hombre doctísimo, según bien sabéis, al decir alguien que había visto eso, como se hallase él casualmente en casa de Marco Marcelo, que había sido colega suyo en el consulado, mandó sacar un planetario, que el abuelo de Marco Marcelo, al caer Siracusa, se había llevado de aquella riquísima y bellísima ciudad, como único botín que se trajo a casa, a pesar de la importancia del saqueo. De este planetario había oído yo hablar muchas veces, a causa de la fama de Arquímedes, pero no quedé demasiado admirado de su forma, pues hay otro planetario más hermoso y popular, hecho por el mismo Arquímedes, y que el citado Marcelo había puesto dentro del templo de la diosa Fortaleza. En verdad, después de que Galo empezó a explicar científicamente ese aparato, pensé que aquel siciliano tuvo más inteligencia de la que puede alcanzar la naturaleza humana. Porque decía Galo que era muy antigua la invención de aquella otra esfera sólida y entera que había torneado Tales de Mileto primeramente, y que luego Eudoxo de Cnido, discípulo, según él decía de Platón le había puesto astros y estrellas fijos en la órbita celestial, cuyo aderezo de figuras hecho por Eudoxo, muchos años después, tomó Arato para celebrar con unos versos, no tanto por tener ciencia astronómica cuanto por cierta vena poética”

Sobre la labor de Tales como matemático cabe mencionar en especial diversos teoremas señalados en parte por Proclo (quien se basa en la autoridad de Eudemo) en sus comentarios al primer Libro de Euclides.

- 1) El teorema de Euclides que según Proclo [in Eucl 352, 14-18: Εὐδήμος δὲ ἐν ταῖς γεωμετρικαῖς ἱστορίαις εἰς Θαλῆν τοῦτο ἀνάγει τὸ θεώρημα. τὴν γὰρ τῶν ἐν θαλάττῃ πλοίων ἀπόστασιν δι' οὗ τρόπου φασὶν αὐτὸν δεικνύναι τοῦτ' ὡς προσχρήσθαι φησὶν ἀναγκαῖον⁹⁰] tenía que conocer Tales para poder medir la distancia de los navíos: puede determinarse un triángulo si se conoce la base y los ángulos adyacentes.
- 2) Se le atribuye también la demostración de que el diámetro divide al círculo en dos partes iguales [In Eucl 157.10-13: Τὸ μὲν οὖν διχοτομεῖσθαι τὸν κύκλον ὑπὸ τῆς διαμέτρου πρῶτον Θαλῆν ἐκεῖνον ἀποδείξαι φασιν, αἰτία δὲ τῆς διχοτομίας ἡ τῆς εὐθείας ἀπαρέγκλιτος διὰ τοῦ κέντρου χώρησις⁹¹]. Como ni siquiera Euclides demostró más tarde esta propiedad limitándose a enunciarla se duda que Proclo haya empleado la palabra adecuada (ἀποδείξει) para indicar un conocimiento más bien intuitivo por Tales de esta propiedad
- 3) Habría demostrado, sí, que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales [In Eucl 250.20-251.2 Τῷ μὲν οὖν Θαλῇ τῷ παλαιῷ πολλῶν τε ἄλλων εὐρέσεως ἔνεκα καὶ τοῦδε τοῦ θεωρήματος χάρις. λέγεται γὰρ δὴ πρῶτος ἐκεῖνος ἐπιστῆσαι καὶ εἰπεῖν, ὥς ἄρα παντὸς ἰσοσκελοῦς αἱ πρὸς τῇ βάσει γωνίαι ἴσαι εἰσὶν, ἀρχαϊκώτερον δὲ τὰς ἴσας ὁμοίας προσειρηκέναι.⁹²]
- 4) Sería suya la demostración de que si dos líneas rectas se cortan los ángulos opuestos son iguales [In Eucl 299.1-5 Τοῦτο τοίνυν τὸ θεώρημα δεικνυσιν, ὅτι δύο εὐθειῶν ἀλλήλας τεμνουσῶν αἱ κατὰ κορυφὴν γωνίαι ἴσαι εἰσὶν, εὐρημένον μὲν, ὡς φησὶν Εὐδήμος ὑπὸ Θαλοῦ πρώτου⁹³]
- 5) Diogenes Laercio (I.24) [παρὰ τε Αἰγυπτίων γεωμετερεῖν μαθόντα φησὶ Παμφίλῃ πρῶτον καταγράψαι κύκλου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον, καὶ θῦσαι βοῦν.⁹⁴] nos dice que fue el primero en inscribir un triángulo rectángulo en un semicírculo y añade que por el éxito obtenido al lograr esta demostración sacrificó un buey. (p.97,98)

En un afán de hacer estos pasajes más visuales contemplemos con gráficas aquellos logros matemáticos atribuidos al milesio.

Gráfico N° 34 Teorema n°1. Cálculo de la distancia de las naves en el mar.

⁹⁰ (Th 384 Wöhrle); Eggers Lan & E. Juliá (1981) traducen: "Eudemo, en la *Historia de la geometría*, atribuye a Tales este teorema, pues dice que es necesario hacer uso de él por el modo que dicen que calculó la distancia de las naves en el mar." (p.77)

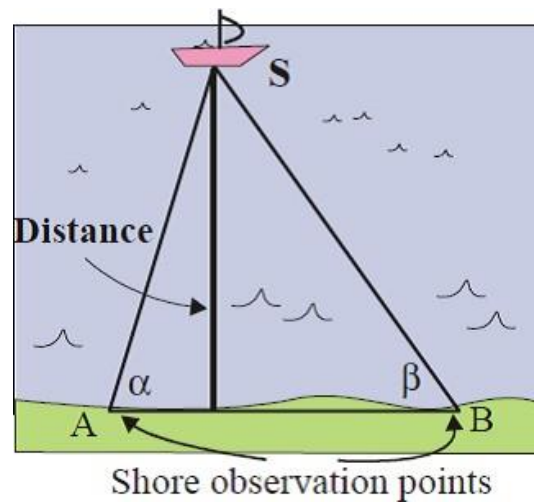
⁹¹ (Th 381 Wöhrle); Eggers Lan & E. Juliá (1981) traducen: "En cuanto a que el círculo es dividido por el diámetro en dos partes iguales, dicen que Tales fue el primero en demostrarlo" (p.74)

⁹² (Th 382 Wöhrle); Eggers Lan & E. Juliá (1981) traducen:

Hay que agradecer al viejo Tales por el descubrimiento de muchas otras cosas y por este teorema, pues se dice que fue el primero en enseñar y sostener que en todo triángulo isósceles los ángulos de la base son iguales; aunque, en un <lenguaje> más arcaico, llamó similares a los ángulos iguales. (p. 75-76)

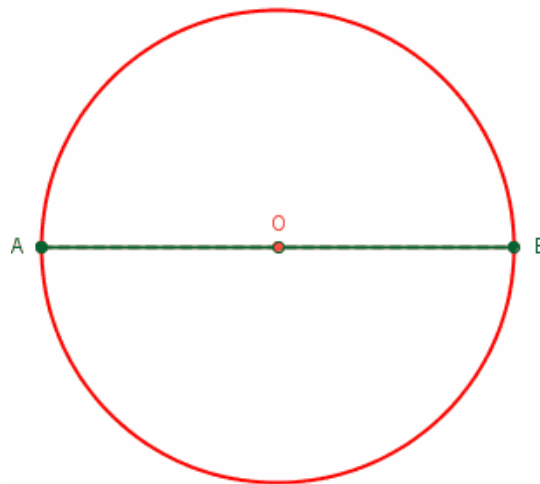
⁹³ (Th 383 Wöhrle); Eggers Lan & E. Juliá (1981) traducen: "Este teorema muestra ciertamente que, de dos líneas rectas que se cortan entre sí, los ángulos opuestos por el vértice son iguales. Según dice Eudemo, fue descubierto primero por Tales." (p. 76)

⁹⁴ (Th 102 Wöhrle); García Gual (2007) traduce: Dice Pánfila que después de aprender geometría con los egipcios fue el primero en inscribir en el círculo el triángulo rectángulo, y sacrificó un buey por el descubrimiento. (p. 45)



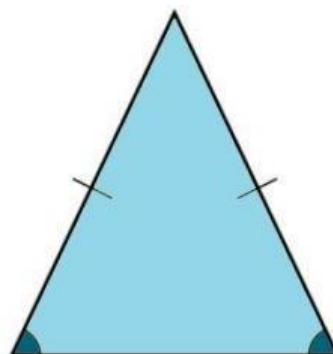
Recuperado de: <http://mynarskiproject.weebly.com/thales-discoveries.html>

Gráfico N° 35 Teorema n°2. El diámetro divide al círculo en dos partes iguales



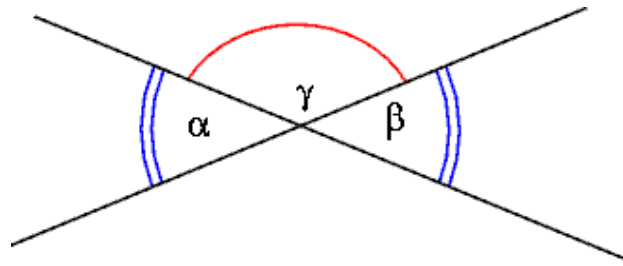
Recuperado de: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a8/Thales_inscribed_angle.gif

Gráfico N° 36 Teorema n° 3. Ángulos iguales en la base de un triángulo isósceles



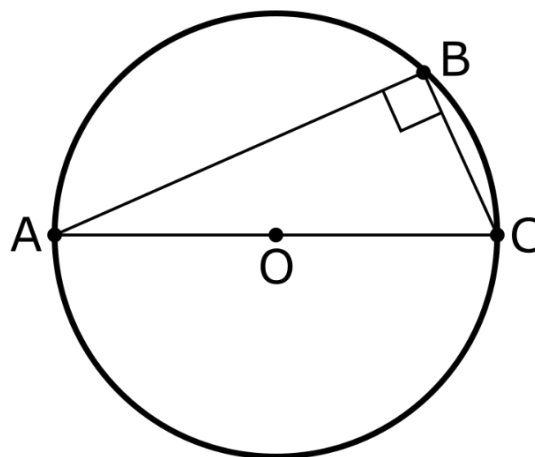
Recuperado de: <https://www.significados.com/tipos-de-triangelos/>

Gráfico N° 37 Teorema n° 4. Ángulos opuestos por el vértice



Recuperado de: http://enciclopedia.us.es/images/4/4d/Angulos_opuestos_por_el_vertice.png

Gráfico N° 38 La inscripción de un triángulo rectángulo en un semicírculo

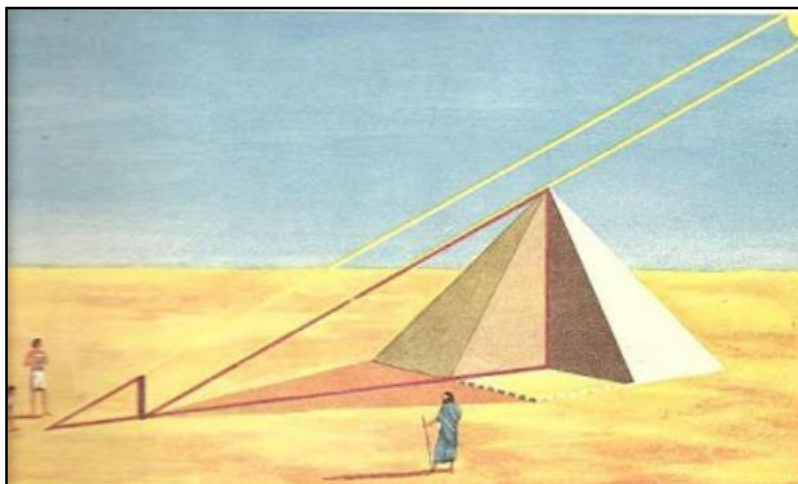


Recuperado de:

https://es.wikipedia.org/wiki/Teorema_de_Tales#/media/Archivo:Thales'_Theorem_Simple.svg

Cerrando esta recopilación de descubrimientos geométricos de Θαλῆς no podemos olvidar la famosa anécdota de la medición de pirámides que el autor de ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΓΝΩΜΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΙ ΕΥΔΟΚΙΜΗΣΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΕΙΣ ΔΕΚΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ entre otros mencionan. En sus palabras D.L 1.27 nos dice: ὁ δὲ Ἱερώνυμος καὶ ἐκμετρήσας φησιν αὐτὸν τὰς πυραμίδας ἐκ τῆς σκιᾶς, παρατηρήσαντα ὅτε ἡμῖν ἰσομεγέθης ἐστίν. García Gual (2007) traduce: “Jerónimo dice también que él midió las pirámides por su sombra relacionando su tamaño con el de la muestra”.

Gráfico N° 39 Θαλῆς y la medición de pirámides



Recuperado de: <https://www.geogebra.org/m/zphztnqd>

El comentario que nos suscitan todas estas atribuciones matemáticas comparte en esencia el juicio que los estudiosos del tema ya han dicho con mucha claridad. Por ejemplo, Burkert (1972) quien luego hacer referencia a las *Aves* 995-1009⁹⁵ dice

This shows that for the Athenian public Thales and geometry belong together; and this is also evident from another passage in Aristophanes. Meton arrives in Cloudcuckooland; "I want to survey the air for you—γεωμετρήσαι βούλομαι τὸν ἀέρα ὑμῖν." He will apply his ruler, "so that the circle may become a square," which look like a star... All Pisthetacrus can say is "The man's a Thales" (ἄνθρωπος Θαλής). Eudemus gives detailed reports about mathematical propositions, proofs, and constructions that Thales was supposed to have discovered, he distinguishes between tradition and deductions of his own, even recording an archaic locution used by Thales. This implies that there was a book, available to him or his authority, ascribed to Thales. The book in question must be that On the Solstice and the Equinox. Whatever the situation may be with regard to authenticity, there obviously existed, in the sixth century, Ionic technical writings on problems of astronomy and the calendar; already with them, geometrical concepts—circles and angles—seem to take place of Babylonian calculation. The Babylonians do not use the concept of the angle. Becker has shown that all of the propositions attributed to Thales can be derived simply from considerations of

⁹⁵ ΜΕΤΩΝ. Γεωμετρήσαι βούλομαι τὸν ἀέρα / ὑμῖν διελεῖν τε κατὰ γύας (...) / Προσθεῖς οὖν ἐγὼ/τὸν κανόν' ἄνωθεν τουτονὶ τὸν καμπύλον / ἐνθεῖς διαβήτην – μανθάνεις;

ΠΕΙΣΕΤΑΙΡΟΣ. Οὐ μανθάνω.

ΜΕ. Ὅρθῳ μετρήσω κανόνι προστιθείς, ἵνα / ὁ κύκλος γένηται σοι τετράγωνος (...)

ΠΕ. Ἄνθρωπος Θαλής.

Eggers Lan & E. Juliá (1981) traducen:

Μετόν: Quiero medir geométricamente el aire/y dividirlo en parcelas para vosotros... /Una vez que aplico/aquí la regla curvada,/coloco el compás; ¿entiendes?

Πιστέτερο: No entiendo.

Μετόν: Mido por medio de la regla recta, de modo que/el círculo se convierte en cuadrado...

Πιστέτερο: ¡Este hombre es un verdadero Tales! (p.72)

symmetry, and von Fritz points out that the method assumed, that of superposition (ἐφαρμόζειν), was consciously avoided in later Greek geometry. With Thales the point is still a graphic or perceptible "showing" (δεικνύναι). But in this perspicuity itself there is a new element by contrast with the Babylonian "recipes". It is the perceptible figure that mathematical propositions become clear in all their generality and necessity: Greek geometry begins to take form. (p.416, 417)⁹⁶

Efectivamente, como el profesor Burkert (1972) señala, en épocas cercanas al tiempo de vida de Θαλῆς él fue asociado públicamente con la geometría. No obstante no podemos asegurar que efectivamente pueda haber logrado todo lo atribuido en este campo pero sí que la imagen en la mente helena lo reconoció como un hombre muy dedicado a las medidas.

En perspectiva, las matemáticas tendrán un largo desarrollo a partir de las primeras muestras de su llegada a suelo griego, ellos dijeron que fue ciertamente Θαλῆς el primero en darles a conocer, sus grandes capacidades y el recuerdo de un hombre genial fueron de seguro aquello que les permitió a los helenos entregarle las primicias de sus conocimientos al ciudadano más famoso de Mileto.

Antes de pasar al plano astronómico y cómo lo recuerdan desde allí permítasenos presentar un tópico que todo aquel que haya pasado por educación básica recordará. Nos referimos a las matemáticas escolares donde una de las primeras referencias al milesio es el teorema que precisamente lleva su nombre.

⁹⁶ Traducimos:

Esto demuestra que para el público ateniense Tales y la geometría van juntos; y esto también es evidente en otro pasaje de Aristófanes. Metón llega a Cloudcuckooland; "Quiero inspeccionar el aire para τι-γεωμετρήσαι βούλομαι τὸν ἀέρα ὑμῖν." Él usará su regla, "para que el círculo se convierta en un cuadrado", que parece una estrella... Todo lo que Pistétero puede decir es "El hombre es un Tales" (ἄνθρωπος Θαλῆς). Eudemo da informes detallados sobre proposiciones matemáticas, pruebas y construcciones que se supone descubrió Tales, distingue entre la tradición y las deducciones propias, incluso registrando una locución arcaica usada por Tales. Esto implica que había un libro, disponible para él o su autoridad, atribuido a Tales. El libro en cuestión debe ser "Sobre el solsticio y equinoccio". Cualquiera que sea la situación con respecto a la autenticidad, obviamente existían, en el siglo VI, escritos técnicos jónicos sobre problemas de astronomía y el calendario; ya con ellos, conceptos geométricos - círculos y ángulos - parecen tomar el lugar de cálculo babilónico. Los babilonios no usan el concepto de ángulo. Becker ha demostrado que todas las proposiciones atribuidas a Tales pueden derivarse simplemente de consideraciones de simetría, y von Fritz señala que el método asumido, el de la superposición (ἐφαρμόζειν), fue evitado conscientemente en la geometría griega posterior. En el caso de Tales el punto sigue siendo un gráfico o un "espectáculo" perceptible (δεικνύναι). Pero en esta misma perspicacia hay un nuevo elemento en contraste con las "recetas" babilónicas. Es la figura perceptible de que las proposiciones matemáticas se vuelven claras en toda su generalidad y necesidad: La geometría griega comienza a tomar forma.

La imagen que vemos a continuación: Gráfico n°40, pertenece a la portada de un álbum de *Les Luthiers* quienes dentro de este disco llamado *Recital Mastropiero*, conjunto de instrumentos informales pista n° 11 nos ofrecen una composición musical dedicada a $\Theta\alpha\lambda\eta\varsigma$ y su famoso teorema. Las divertidas letras que la acompañan⁹⁷ describen con maestría las rectas y proporciones que pudo haber estado en la mente del sabio de Mileto a modo de intuiciones matemáticas que su genio permite atribuirle.

Gráfico N° 40 Les Luthiers. Recital Mastropiero, conjunto de instrumentos informales



⁹⁷ Las letras a las que nos referimos son las siguientes:

Johann Sebastian Mastropiero dedicó su "Divertimento matemático opus 48", el Teorema de Thales, a la condesa Shortshot, con quien viviera un apasionado romance varias veces, En una carta en la que le dice: "Condesa, nuestro amor se rige por el Teorema de Thales: cuando estamos horizontales y paralelos, las transversales de la pasión nos atraviesan y nuestros segmentos correspondientes resultan maravillosamente proporcionales"./Si tres o más paralelas (Si tres o más parale-le-le-las)/Si tres o más paralelas (Si tres o más parale-le-le-las)/Son cortadas, son cortadas/(por dos transversales, dos transversales)/Son cortadas, son cortadas/(por dos transversales, dos transversales)/Si tres o más parale-le-le-las/Si tres o más parale-le-le-las/Son cortadas, son cortadas/Son cortadas, son cortadas/Dos segmentos de una de estas,/dos segmentos cualesquiera/Dos segmentos de una de estas son proporcionales/A los segmentos correspondiente de la oootraaa/Hipoooooteeeeeesiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiissss/A paralela a B,/B paralela a C,/A paralela a B, paralela a C, paralela a D!/P es a P-Q/N es a N-T/P es a P-Q como M-N es a M-T/A paralela a B,/B paralela a C,/P es a P-Q como M-N es a N-T/La bisectriz yo trazaré (Y a cuatro planos intersectaré)/Una igualdad yo encontraré... (OP+PQ es igual a ST)/Usaré la hipotenusa... (Ay no te compliques nadie la usa)/Trazaré, pues, un cateto (Yo no me meto, yo no me meto)/Triángulo, tetragono, pentágono, hexágono, heptágono, octógono... son todos polígonos/Seno, coseno, tangente y secante, y la cosecante y la cotangente/Tal es Thales de Mileto (Tal es Thales de Mileto)/Tal es Thales de Mileto (Tal es Thales de Mileto)/Que es lo que queríamos demostrar/Que es que lo que lo que queri queri amos demos demos demostrar.

Recuperado de:

https://www.cmtv.com.ar/discos_letras/letra.php?bnid=171&banda=Les_Luthiers&DS_DS=1605&tmid=26995&tema=TEOREMA_DE_THALES

Astronomía: En una reciente conferencia realizada el 19 de agosto del 2020 organizada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México titulada *Thales and the beginnig of Greek Philosophy* a cargo del profesor *Glenn Most* se dijo que si buscamos en los textos griegos la representación más antigua de Θαλῆς nos encontraremos en su mayoría con anécdotas que lo describen como un *investigador de los cielos*. Por ejemplo, Diógenes Laercio nos cuenta que la inscripción en su tumba y los recuerdos más próximos a él fueron casi exclusivamente dentro de este marco.

En la literatura académica los logros astronómicos del que lo hacen partícipe son diversos. Tomando a Laks & Most (2016), quienes ha hecho la más reciente recopilación de los primeros filósofos griegos que vienen a actualizar a los clásicos Diels & Kranks, los enumeramos así:

1. La trayectoria y el tamaño del sol (LM, THAL., R14)
2. El eclipse solar (LM, THAL., R15-R18)
3. La luz de la luna (LM, THAL., R19)
4. Otros cuerpos celestes [Osa Menor] (LM, THAL., R20-R22)
5. Zonas de los cielos (LM, THAL., R23)
6. Posición de la tierra (LM, THAL., R24)
7. División del año (LM, THAL., R25)

A nuestro entender estos descubrimientos nos indican que Θαλῆς fue reconocido como un observador de los astros y que además encontró un orden en la φύσις. Esta actividad llegó a ser tan característica en él que además del comediógrafo Aristófanes, quien ya ha desfilado con sus narraciones, Platón mismo en el diálogo Teeteto 174a escribe: ΣΩ. Ὡσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα [...] καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θραῦττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται ὥς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἶδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνει αὐτόν.

García Romero, Fernando (1988) traduce

Sóc. — Es lo mismo que se cuenta de Tales [...] éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y

simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies.

Como los mismos Laks & Most (2016) anotan: "This anecdote, which may derive from Aesop⁹⁸ (Fab.40 Hausrath, 65 Chambry) and was destined to enjoy an enormous success, is repeated and varied in a large number of texts⁹⁹" (p.221). Efectivamente la historia ha tenido enorme popularidad y ha hecho de Θαλῆς sujeto de burla y un típico intelectual moderno descuidado por los asuntos terrestres. Sin embargo, los antecedentes literarios de Platón nos hacen sospechar de su anécdota. Y más aún cuando tenemos el testimonio de Aristóteles en la Política 1.11 1259a9-18 que cuenta de su pericia en economía básica.

Finalmente, filósofos de los últimos tiempos han propuesto leer este suceso desde unos ojos distintos y sugiere entender al pozo como un lugar de observación de los astros¹⁰⁰, a esto se suma O'Grady (2016) que propone entender la caída de Θαλῆς como un accidente de laboratorio o algo parecido.

En todo caso, el sentido último que queremos transmitir está en la enorme fascinación que el sabio griego pudo haber tenido por los astros para ser incluso caricaturizado por esta labor.

⁹⁸ La fábula en mención es la siguiente:

Ἀστρολόγος ἐξίων ἐκάστοτε ἐσπέρας ἔθος εἶχε τοὺς ἀστέρας ἐπισκοπῆσαι. Καὶ δὴ ποτε περιὼν εἰς τὸ προάστειον καὶ τὸν νοῦν ὄλον ἔχων πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔλαθε καταπεσὼν εἰς φρέαρ. Ὀδυρομένου δὲ αὐτοῦ καὶ βοῶντος, παριὼν τις, ὡς ἤκουσε τῶν στενάγμων, προσελθὼν καὶ μαθὼν τὰ συμβεβηκότα, ἔφη πρὸς αὐτόν· ὦ οὗτος, σὺ τὰ ἐν οὐρανῷ βλέπεις πειρώμενος τὰ ἐπὶ τῆς γῆς οὐχ ὀρᾷς;

Τοῦτῃ τῷ λόγῳ χρήσεται ἂν τις ἐπ' ἐκείνων τῶν ἀνθρώπων οἱ παραδόξως ἀλαζονεύονται, μηδὲ τὰ κοινὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτελεῖν δυνάμενοι.

Sabaté Font (2015) traduce:

Un astrónomo tenía la costumbre de salir cada noche a observar las estrellas. Una noche, andaba por las afueras con toda su atención puesta en el cielo y sin darse cuenta se cayó en un pozo. Como se lamentaba y gritaba, uno que pasaba por allí cerca oyó las quejas y se aproximó al pozo. Cuando hubo comprendido lo ocurrido, le dijo: «Anda, tú, como intentas mirar lo que hay en el cielo, ¡no ves lo que hay en la tierra!».

Esta fábula conviene a aquellos hombres que fanfarronean de su fama, pero son incapaces de llevar a cabo los quehaceres ordinarios de los hombres. [cursivas nuestras]

⁹⁹ Traducimos: "esta anécdota, que puede derivar de Esopo y que estaba destinada a gozar de un enorme éxito, se repite y varía en un gran número de textos."

¹⁰⁰ Como por ejemplo, Gadamer (2020) cuyas afirmaciones las podemos encontrar en los minutos 2.25 al 4.02 del primero de una serie de seis videos en las que se dedica a narrar la historia de la filosofía titulado 1| *Wie es anfig. Thales, Heraklit, Platon, Aristoteles, (Cómo empezó. Tales, Heráclito, Platón, Aristóteles)*. Para el público hispo hablante el canal filosofando89 ha tenido la gentileza de titularlo y actualmente se lo puede encontrar en el siguiente enlace:

https://www.youtube.com/watch?v=HNf8vhDTnQo&feature=emb_logo

En la modernidad si bien no hemos podido conocer más de esta faceta astronómica tenemos muestras en el arte plástico como por ejemplo el Gráfico N°41 que nos presenta a un Θαλῆς junto a la musa Urania.

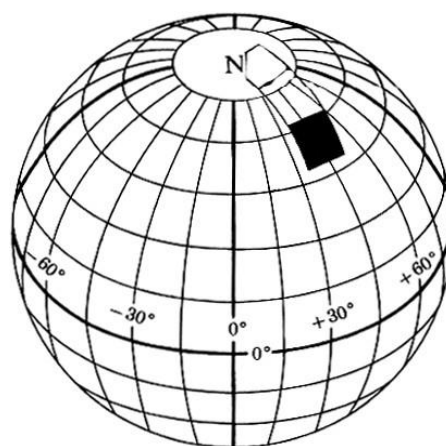
Gráfico N° 41 La musa Urania y Θαλῆς, pintura con témpera de Antonio Canova, c. 1800



Recuperado de *Live of the Eminent Philosophers*, New York: Oxford University Press, 2018.

Para concluir, la propia ciencia astronómica de nuestros tiempos también le ha hecho un homenaje al nombrar un cráter de nuestra Luna en honor a él. La imágenes las pueden apreciar en las Gráficos N°42 y 43.

Gráfico N° 42 Cráter "Thales" en la Luna



Digital Lunar Orbiter Photographic Atlas of the Moon, Photo Number IV-080-H1 Recuperado de:
https://www.lpi.usra.edu/resources/lunar_orbiter/images/globes/iv_080_h1.png

Gráfico N° 43 Vista oblicua del cráter, mirando al oeste, en la luna



Recuperado de https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c5/Thales_crater_4165_h1.jp

Astrología: El capítulo anterior exploramos algo este campo al comentar el eclipse y sus efectos en la interioridad de los involucrados en él. Lo que nos sorprendió encontrar en nuestras investigaciones fue que también dentro de la propia astrología profesional se haya tomado a nuestro sabio para designar un elemento de su arte.

Para ser más claro fue Bordoni (1993) quien nombró a su descubrimiento *The Point of Thales*, y le dio la descripción de “*a point that breaks up and discharges an opposition*”, “*un punto que quiebra y descarga una oposición*”. El porqué lo llamo así lo ubicamos en las siguientes oraciones:

More to the point, Thales is reputed to have predicted the solar eclipse of May 28, 585 that halted the crucial battle between the Lydian (...) and the Median (...). The change from daylight to darkness in mid-fight prompted peace and an exchange of marriages between the opposing forces. Hence the appropriate use of the name Thales to indicate a point that can break up and discharge a planetary opposition.¹⁰¹ (p.16)

El motivo se basa, como dice la cita, en los efectos que el eclipse del 28 de mayo provocó. Gráficamente dicho punto se ve así.

Gráfico N° 44 El punto de Tales en Grazia Bordoni.

¹⁰¹ Traducimos:

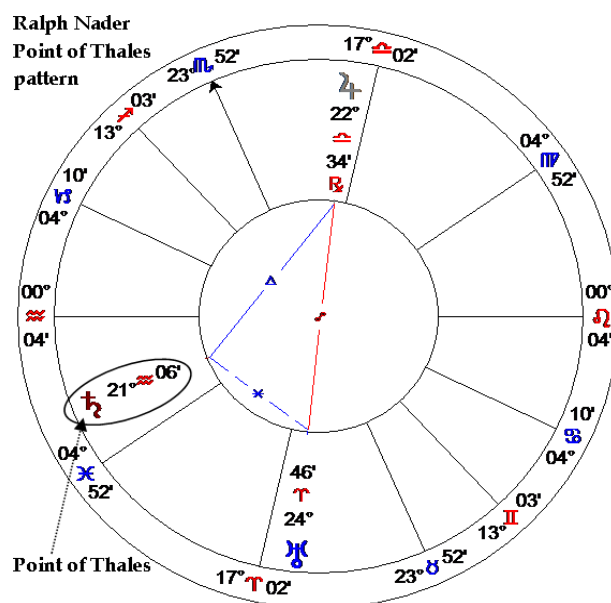
Más aún, se dice que Tales es quien predijo el eclipse de sol del 28 de mayo de 585 que detuvo la crucial batalla entre los (...) lidios y los (...) Medos. El cambio de la luz del día a la oscuridad en medio de la lucha provocó la paz y un intercambio de alianzas entre las fuerzas opuestas. De ahí el uso apropiado del nombre de Tales para indicar un punto que puede quebrar y descargar una oposición planetaria.



Astrología. Recuperado de: Revista Considerations, Volume VIII, No. 1, 1993, New York

La fama de Θαλῆς pues sigue creciendo e inundando nuevos campos del saber, sean estos académicos o no. Lo curioso de esta aplicación astrológica a las *cartas natales* es que nos dibujan un triángulo inscrito en un semicírculo en su representación gráfica. Por ejemplo, en el Gráfico N° 45 tenemos esta muestra traída de una astróloga que encontró en la carta natal de Ralph Nader mencionado punto.

Gráfico N° 45 El punto de Tales en la carta natal de Ralph Nader



Astrología. Recuperado de: <http://aliceportman.com/wp-content/uploads/2010/06/Ralph-Nader-POT1.png>

En la jerga astrológica alguien que posea esta combinación tendrá rasgos de un excelente negociador, “or someone who is able to solve disputes and disagreements harmoniously¹⁰²” (Portman, 2020). Quizá no fue la intención de Grazia Bordoni describir al propio Θαλῆς cuando presentó su hallazgo a la comunidad astrológica allá por el año 1981 en Ferrara, Italia; sin embargo, tal como lo hemos venimos estudiando Θαλῆς tuvo muchos rasgos de un gran *mediador*.

Ideas sobre la tierra: Para finalizar este recorrido exponamos las *nuevas ideas acerca de la tierra* que trajo Θαλῆς. Aquí nos guiaremos explícitamente de O’Grady (2020) quien comenta: “Thales proposed answers to a number of questions about the earth: the question of its support; its shape; its size; and the cause of earthquakes; the dates of the solstices; the size of the sun and moon¹⁰³.” De estos comentamos sólo tres aspectos: su *soporte*, *forma* y la *causa de los terremotos*.

Respecto a su *soporte* las citas vienen a cargo de Aristóteles en *Cael.* 294 a28-30: Οἱ δ’ ἐφ’ ὕδατος κεῖσθαι [sc. τὴν γῆν]. τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. Candel, Miguel (1996) traduce:

Otros (sostienen) que descansa sobre el agua. Ésta, en efecto, es la explicación más antigua que hemos recibido, y afirman que la expuso Tales de Mileto, según el cual (la tierra) se sostiene gracias a que flota como un madero o cualquier otra cosa semejante.

Así también se nos dice en *Metaph.* 983 b21: Θαλῆς... τὴν γῆν ἐφ’ ὕδατος ἀπεφάνετο εἶναι. García Yebra, Valentín (1998) traduce: “Tales... manifestó que la Tierra estaba sobre el Agua”

Claramente podemos leer aquí desde un plano enteramente físico es que la Tierra al igual que un madero tiene una *capacidad flotante* lo que le permite mantenerse por encima del agua que la soporta. Algo de esto ya lo comentamos en el capítulo anterior.

En relación con su *forma* O’Grady (2020) dice lo siguiente:

¹⁰² Traducimos: “o alguien que es capaz de resolver disputas y desacuerdos armoniosamente”

¹⁰³ Traducimos: “Tales propuso respuestas a una serie de preguntas sobre la tierra: la cuestión de su soporte, su forma, su tamaño y la causa de los terremotos, las fechas de los solsticios, el tamaño del sol y la luna.”

Modern commentators assume that Thales regarded the earth as flat, thin, and circular, but there is no ancient testimony to support that opinion. On the contrary, Aristotle may have attributed knowledge of the sphericity of the earth to Thales, an opinion which was later reported by Aëtius (...) and followed by Ps.-Plutarch (...). Aristotle wrote that some think it spherical, others flat and shaped like a drum (Arist. Cael. 293 b33-294 a1), and then attributed belief in a flat earth to Anaximenes, Anaxagoras, and Democritus (Arist. Cael. 294 b14-15). If following chronological order, Aristotle's words, 'some think it spherical', referred to the theory of Thales.

There are several good reasons to accept that Thales envisaged the earth as spherical. (...) First is the fact that during a solar eclipse, the shadow caused by the interposition of the earth between the sun and the moon is always convex; therefore the earth must be spherical. In other words, if the earth were a flat disk, the shadow cast during an eclipse would be elliptical. Second, Thales, who is acknowledged as an observer of the heavens, would have observed that stars which are visible in a certain locality may not be visible further to the north or south, a phenomena which could be explained within the understanding of a spherical earth. Third, from mere observation the earth has the appearance of being curved. From observation, it appears that the earth is covered by a dome. When observed from an elevated site, the sky seems to surround the earth, like a dome, to meet the apparently curved horizon. If observed over the seasons, the dome would appear to revolve, with many of the heavenly bodies changing their position in varying degrees, but returning annually to a similar place in the heavens. Through his work in astronomy Thales would almost certainly have become familiar with the night sky and the motion of the heavenly bodies. There is evidence that he gave advice to navigate by Ursa Minor, and was so involved in observation of the stars that he fell into a well. As a result of observations made over a long period of time, Thales could have realized that the motions of the fixed stars could not be explained within the idea of the observable hemispherical dome. During the determination of the size of the rising sun, and again while watching its risings and settings during his work on fixing the solstices, Thales may have realized that much natural phenomena could be explained only within the understanding of the earth as a sphere. (...)

[Finally] Aëtius recorded the different opinions of the shape of the earth that were held by Thales, Anaximander and Anaximenes (...). Cicero attributed to Thales the earliest construction of a solid celestial globe (...). Thales's immediate successors proposed theories about the shape of the earth which were quite different from each other, but that is no reason to reject the view that Thales hypothesized a spherical earth. It is not the only occasion on which Anaximander and Anaximenes failed to follow the theories of Thales. That they did not do so is the main argument in favour of accepting that the scientific method commenced in the Milesian School. There is testimony that Thales knew the earth to be spherical, but no evidence to suggest that he proposed any other shape.¹⁰⁴

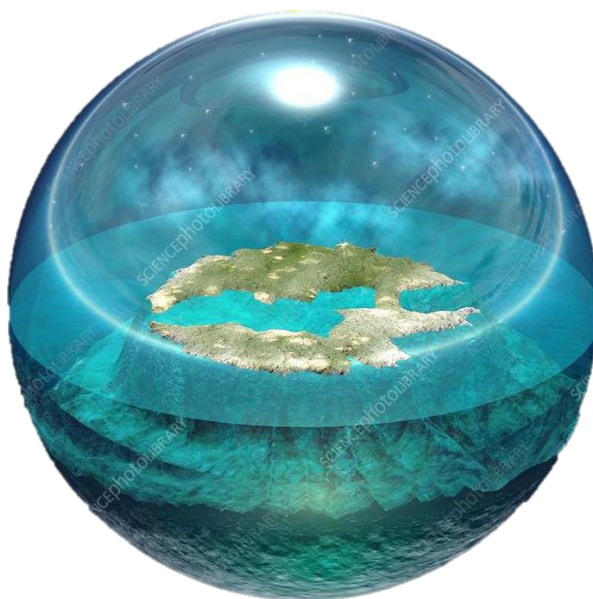
¹⁰⁴ Traducimos:

Los comentaristas modernos asumen que Tales consideró la tierra como plana, delgada y circular, pero no hay ningún testimonio antiguo que apoye esa opinión. Por el contrario, Aristóteles puede haber atribuido el conocimiento de la esfericidad de la tierra a Tales, una opinión que fue reportada más tarde por Aecio (...) y seguida por Ps.-Plutarco (...). Aristóteles escribió que algunos la consideran esférica, otros plana y con forma de tambor (Arist. Cael. 293 b33-294 a1), y luego atribuyó la creencia de una tierra plana a Anaxágoras, Anaximenes y Demócrito (Arist. Cael. 294 b14-15). Si seguimos el orden cronológico, las palabras de Aristóteles, "algunos lo creen esférico", se referían a la teoría de Tales.

Hay varias buenas razones para aceptar que Tales concibió la tierra como esférica. (...) La *primera* es el hecho de que durante un eclipse de sol, la sombra causada por la interposición de la tierra entre el sol y la luna es siempre convexa; por lo tanto la tierra debe ser esférica. En otras palabras, si la tierra fuera un disco plano, la sombra proyectada durante un eclipse sería elíptica. En *segundo* lugar, Tales, que es reconocido como observador de los cielos, habría observado que las estrellas que son visibles en una determinada localidad pueden no serlo más al norte o al sur, fenómeno que podría explicarse dentro de la comprensión de una tierra esférica. En *tercer* lugar, a partir de la mera observación la tierra tiene la apariencia de ser curva. A partir de la observación, parece que la tierra está cubierta por una cúpula.

La profesora O'Grady (2020), responsable del único libro en la actualidad que está íntegramente dedicada a Θαλῆς no da treguas al afirmar que no existe testimonio alguno en la antigüedad que sugiera una tierra plana en el planteamiento del milesio. Como ella dice, Aristóteles nos proporciona un testimonio que por deducción afirma una tierra esférica. Esto sumado a las tres razones: la sombra de la tierra durante los eclipses, la observación de los astros y la curvatura de la tierra son motivos para considerar que por lo menos Θαλῆς no postuló una tierra plana. La figura a continuación expresa tal visión.

Gráfico N° 46 La visión del mundo según Θαλῆς



Cuando se observa desde un lugar elevado, el cielo parece rodear la tierra, como una cúpula, para encontrarse con el horizonte aparentemente curvo. Si se observa a lo largo de las estaciones, la cúpula parece girar, y muchos de los cuerpos celestes cambian de posición en diversos grados, pero regresan anualmente a un lugar similar en los cielos. A través de su trabajo en astronomía, Tales se habría familiarizado con el cielo nocturno y el movimiento de los cuerpos celestes. Hay pruebas de que dio consejos para navegar por la Osa Menor, y estuvo tan involucrado en la observación de las estrellas que cayó en un pozo. Como resultado de las observaciones realizadas durante un largo período de tiempo, Tales podría haberse dado cuenta de que los movimientos de las estrellas fijas no podían explicarse dentro de la idea de la cúpula hemisférica observable. Durante la determinación del tamaño del sol naciente, y de nuevo al observar sus salidas y puestas durante su trabajo de fijación de los solsticios, Tales pudo haberse dado cuenta de que muchos fenómenos naturales sólo podían explicarse dentro de la comprensión de la tierra como una esfera. (...)

[Finalmente] Aecio registró las diferentes opiniones sobre la forma de la tierra que tenían Tales, Anaximandro y Anaxímenes (...). Cicerón atribuyó a Tales la primera construcción de un globo celeste sólido (...). Los sucesores inmediatos de Tales propusieron teorías sobre la forma de la tierra que eran bastante diferentes entre sí, pero eso no es razón para rechazar la opinión de que Tales formuló la hipótesis de una tierra esférica. No es la única ocasión en la que Anaximandro y Anaxímenes no siguieron las teorías de Tales. El hecho de que no lo hicieran es el principal argumento a favor de aceptar que el método científico comenzó en la Escuela de Mileto. *Hay testimonios de que Tales sabía que la tierra era esférica, pero no hay pruebas que sugieran que propuso otra forma.* [cursivas nuestras]

El terreno que se ve en la ilustración es la región mediterránea, el mundo conocido según los mapas de la época. Recuperado de <https://www.sciencephoto.com/media/552999/view>

Por otra parte, la razón de los terremotos O'Grady (2020) sostiene que:

Thales's theory about the cause of earthquakes is consistent with his hypothesis that earth floats upon water. It seems that he applied his floating on water simile to the natural phenomena of earthquakes. Aëtius recorded that Thales and Democritus found in water the cause of earthquakes (...), and Seneca attributed to Thales a theory that on the occasions when the earth is said to quake it is fluctuating because of the roughness of oceans¹⁰⁵.

Actualmente sabemos que la razón principal de estos fenómenos no se origina por el movimiento de aguas marinas sino mayormente por el choque de las placas tectónicas y la liberación de energía que produce la tierra en su rotación. Como dijo O'Grady (2020) esta propuesta muestra coherencia con la idea de la tierra flotando sobre el agua por lo que al margen de ser incorrecta es afín a la hipótesis sobre la tierra en general

5.2. Lo Uno y Múltiple

5.2.1 Lo Uno y su Devenir

En la segunda parte del primer capítulo: *Σοφία griega: la reflexión de la experiencia vital* mostramos el Gráfico N°17 al momento de explicar cómo la *conciencia energética* de *Sofía* puede entenderse a manera de *unidad*. Allí también anunciamos que conforme avanzáramos explicaríamos a detalle los conceptos planteados. Bajo tal promesa nos toca ahora cerrar este asunto pendiente.

A continuación intentaremos sintetizar las ideas principales que nos ayudarán a la comprensión del problema que mantuvo en vilo tanto al pensamiento filosófico naciente como a la mentalidad religiosa del siglo VI a. C en Grecia: *lo uno y múltiple*. Siendo conscientes de las varias maneras de abordar tal problema preferimos iniciar con un enfoque con base mitológica.

La justificación de este horizonte interpretativo responde al tratamiento orgánico y radical de los problemas planteados hasta el momento. Repetimos que si bien nuestra primera lectura parte del mito estamos de acuerdo en que

¹⁰⁵ Traducimos: La teoría de Tales sobre la causa de los terremotos es consistente con su hipótesis de que la tierra flota sobre el agua. Parece que aplicó su símil de flotar sobre el agua a los fenómenos naturales de los terremotos. Aecio registró que Tales y Demócrito encontraron en el agua la causa de los terremotos (...), y Séneca atribuyó a Tales la teoría de que en las ocasiones en las que se dice que la tierra tiembla está fluctuando debido a la rugosidad de los océanos.

no se agota ahí. Por ende, no nos reducimos a leer lo *Uno* desde una tradición específica sino que lo tomamos desde la jerga mitológica que nos ayuda a representar una realidad metafísica que ha sido pensada en las más antiguas narraciones. Mostramos así que es posible razonar con acervos no racionalistas en esencia.

Pasemos a explicar nuestro Gráfico N°47. El *Eros* ubicado en la esquina superior izquierda está inscrito en un círculo junto a la palabra Andrógino, por encima reza el término *Unidad* que al ser más general incorpora a lo anterior. Aquí reconocemos el punto cero de todo lo que vendrá. La Unidad, o lo uno, contiene en sí a un tipo de eros que al ser propiamente un par de opuestos reunidos lo identificamos como el *eros pletórico*.

La flecha que apunta a la derecha hacia las palabras *Sofía*, *logos*, *andrógino* indica un camino posible debido a la dinámica de los opuestos que empiezan a diferenciarse. El Eros primario en este estado se reparte primeramente entre *Sofía* y *logos* quienes al relacionarse logran generar al *andrógino* quien lleva dentro ambas naturalezas. El nexo con la historia humana comienza aquí. La mimesis entre lo que ocurre a *nivel conceptual* (eros práctico-eros teórico) y a *nivel psíquico* (consciencia de unidad) será en adelante nuestra manera de mostrar las relaciones que encontramos.

Pasemos a explicar los términos *eros práctico* y *eros teórico*. Con *eros práctico* entendemos al *principio femenino* que está en la realidad el cual se caracteriza por preferir lo *unitario*, lo *íntegro* a lo particular o individual. Es en resumen el *principio de unión*. El *eros teórico* la complementa, es el *principio masculino* que busca expresarse en su *singularidad*, en lo *múltiple* y es *personal*: el *principio de diferenciación*.

En un primer momento el *principio femenino o de unión* incorpora al otro dentro de sí y da sus características a la psicología de la humanidad primaria, esta época fue llamada por *Otfried Eberz* (1878-1958) ginecocracia gnóstica, "la cual no supuso (...) la supremacía de la mujer en todos los ámbitos, es decir, otra suerte de patriarcado, sino la primacía de la ley universal de la vida, más afín a la mujer que al hombre" (Schaup, 1999, p.159). Recuérdese que estamos en un plano conceptual y por ello no hablamos de un hombre o mujer

biológicos estrictamente sino de abstracciones teóricas. Por otro lado, nosotros somos partícipes de ver en el *principio femenino* esta ley universal pues por definición tal elemento buscará siempre lo más macro de la existencia.

En un segundo momento tenemos una identidad entre ambos tipos de eros aquí es donde la historia humana expresa la *unidad* de la que anteriormente fue consciente. En esta etapa hay un equilibrio de fuerzas que permite a ambas naturalezas armonizarse dando paso a una *sabiduría intuitiva* propia del *principio femenino* y a un afán por el *conocimiento*, propio del *principio masculino*. Esta es la época de los sabios “académicos”, de los hombres éticos e indagadores de los misterios del mundo.

Aquí están los ἐρώσοφος, pues el *impulso* que los conduce a la *unidad con la sabiduría* es de gran potencia, vigor y, en resumen, sobreabundante que sólo el término griego ἔρως por su antigüedad y acepciones que ya vimos en el *primer capítulo* puede calzar con las descripciones dadas.

En tercer momento del devenir de los eros refleja nuestra situación actual. Aquí se enfrentan ambos principios y la consciencia humana se pierde en las diferencias. Lo *múltiple* del *principio masculino* rivaliza con la *unidad* de lo *femenino* y ambos bandos metafísicos que pueden ser indistintamente afines a la bilogía humana humana acrecientan aquello que los separan.

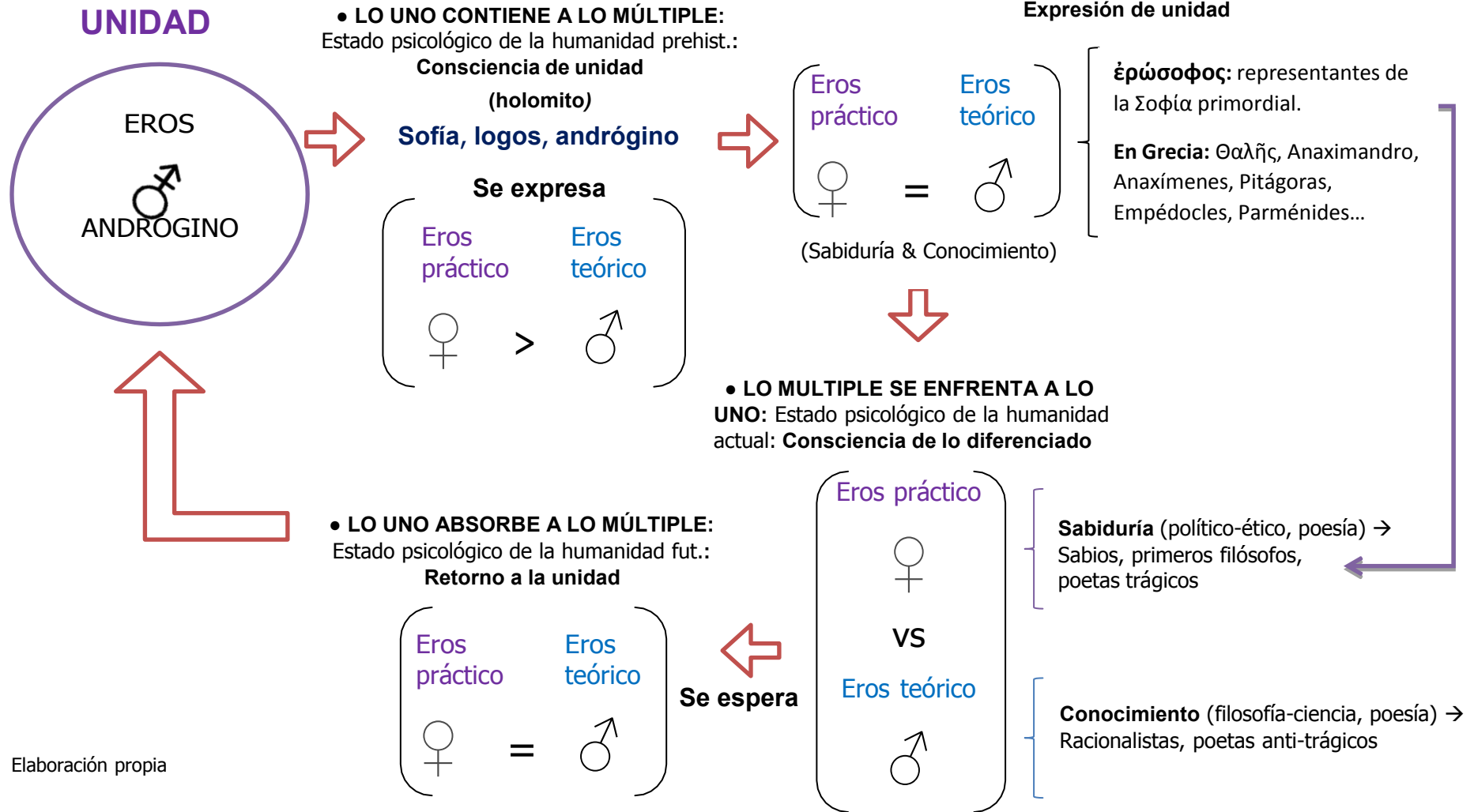
Finalmente la naturaleza de las cosas vaticina una vuelta a la unidad, una reconciliación entre los eros donde lo Uno vuelva absorber a lo Múltiple y la consciencia humana llegue a incorporar dentro de sí nuevamente a lo uno para finalmente llegar al principio cerrando así el círculo del ser y comenzándolo nuevamente.

En un esquema más sencillo esta dinámica de los eros que retornar al origen para volver a empezar está en el Gráfico N°48. Nótese que a diferencia del cuadro anterior preferimos indicar a la rivalidad entre eros como una diferencia entre ellos y a los periodos de equilibrio como una igualdad.

Las letras **a**, **b**, **c** y **d** indican los periodos históricos de la humanidad e indican respectivamente: *ginecrocracia gnóstica*, *época de la sabiduría*, *auge*

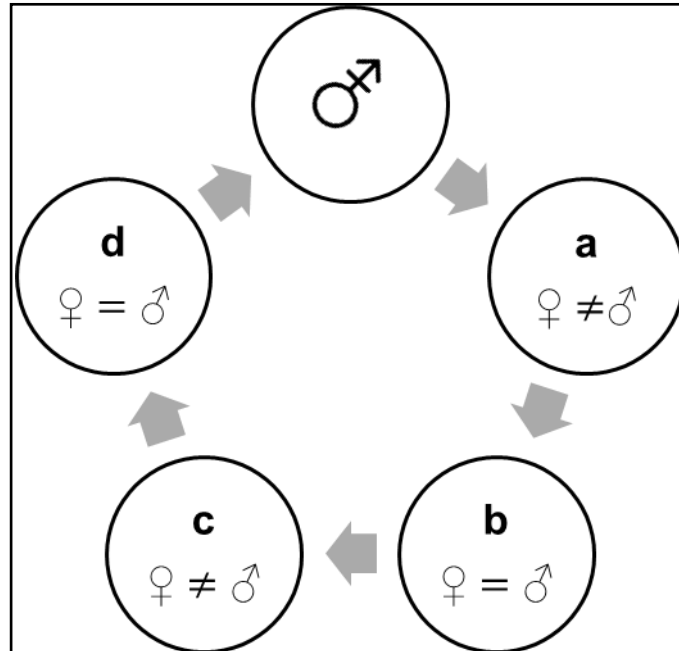
del conocimiento y nuevo equilibrio. Los demás signos son explicados en la leyenda.

Gráfico N° 47 Lo uno y su devenir



Los demás signos son explicados en la leyenda.

Gráfico N° 48 El ciclo de lo Uno



Elaboración propia

Leyenda: ♂ : eros andrógino; ♀ : eros práctico; ♂ : eros teórico

En resumen, nuestro enfoque mitológico y racional nos ha mostrado hasta el momento cómo a partir de lo *Uno* o *Eros andrógino* se desarrolla la multiplicidad de seres que, con base en los principios conceptuales *masculino* y *femenino*, tratan de dar una explicación de la realidad, su origen, desenvolvimiento y posterior culminación que es el propio inicio.

Con esto apostamos por concebir la historia en general como un asunto circular más que lineal pues lo consideramos más afín al razonamiento de las primeras culturas que vieron al *eterno retorno* como algo natural que regía la existencia misma.

Habiendo terminado con el primer enfoque de lo uno-múltiple pasemos a una propuesta interpretativa del mismo problema pero ya enfocándonos en los *milesios* y sus vecinos espirituales los *órficos* lo cual cerrará esta primera parte del *legado del Primer Sabio*.

5.2.2 La Multiplicidad del Mundo y la Sustancia Primera

El Problema de una Época: Nos dice *Aryeh Finkelberg* en la introducción a su texto "On the Unity of orphic and Milesian thought" que el profesor W.K.C. Guthrie sostiene que tanto los órficos como los filósofos milesios del s. VI a.C. andaban preocupados por un mismo problema propio de la época: lo uno y múltiple. Pero, que cada quien lo analizó de forma distinta, los filósofos macro-cósmicamente; los órficos, micro-cósmica.

Finkelberg (1986, p.321,322) citando a Guthrie (1962-81) expone:

Sixth-century religious and philosophical thought ... was dominated by one central problem, the problem of the One and the Many. This appeared in two forms, one referring to the macrocosm, the other to the microcosm. In its first form it was the problem of the Milesian natural philosophers, who asked: "What is the relation between the manifold variety of the world in which we live and the one primary substance out of which, as we are convinced, it must in the first place have arisen?" In its second form it was the problem of the religious minds of the age. Their question was: "What is the relation of each individual man to the divine, to which we feel we are akin, and how can we best realize and actualize the potential unity which underlies the two?"¹⁰⁶

Por lo visto, la pregunta de cada uno, si bien parte de la misma preocupación, quiere resolver algo en particular. Los de Mileto desean comprender qué relación existe entre lo *múltiple* que ven en la φύσις y la sustancia primaria que lo ha generado. Los partícipes de *las cosas órficas*, en cambio, pretenden entender y relacionarse a nivel más personal con lo divino que ha generado todo.

Esto es en pocas líneas el planteamiento básico del profesor Guthrie (1962-81) con el que Finkelberg (1986) abiertamente discrepa, pues encuentra formas macro-cósmicas en los textos órficos así como una comprensión micro-cósmica en los milesios. Las pruebas a esta hipótesis pasan primero por el análisis de aquella macro faceta, observadora de las cosas en conjunto, desde lo *diacrónico* y/o *sincrónico*. Entiéndase por *diacrónico* el surgimiento de la multiplicidad desde lo Uno que luego es reabsorbido por este mismo; por

¹⁰⁶ Traducimos: El pensamiento religioso y filosófico del siglo VI... estaba dominado por un problema central, lo Uno y Múltiple. Este apareció en dos formas, una referida al macrocosmos, la otra al microcosmos. En su primera forma fue el problema de los filósofos naturales de Mileto, que se preguntaban: "¿Cuál es la relación entre la múltiple variedad del mundo en el que vivimos y la única sustancia primaria de la que, como estamos convencidos, debe haber surgido en primer lugar?" En su segunda forma fue el problema de las mentes religiosas de la época. Su pregunta fue: "¿Cuál es la relación de cada persona individual con lo divino, con el que nos sentimos afines, y cómo podemos realizar y actualizar mejor la unidad potencial que subyace a ambos?"

sincrónico, el Uno que subyace a lo Múltiple durante toda existencia. Es decir, en el primer caso lo uno tiene un recorrido cíclico; en el segundo, permanente.

Empecemos nuestro estudio desde la macro esfera desde lo *diacrónico* y *sincrónico* analizándola primeramente en los milesios y luego en los órficos.

El Macro-Cosmos en los Milesios: Una vez más Finkelberg (1986) aboga por ver lo diacrónico y sincrónico en los tres ciudadanos de Mileto: "This means that the single principle out of which the manifold plurality has arisen is at the same time the single principle which underlies this plurality and to which it is reducible"¹⁰⁷ (p. 324). Bajo esta lecutra tenemos que

that the opposition between the single ἀρχή and the manifold world is not so much opposition between the One and the Many as it is the opposition between two states of the One—the states of homogeneity and heterogeneity. The cosmogony is the rise of the Many *within* the One which, though allowing inner differentiation, does not cease to be the One.¹⁰⁸ (Finkelberg, 1986, p.324)

En resumen, lo Uno se transforma sin dejar de serlo. Este razonamiento puede parecernos absurdo bajo una lógica aristotélica que no permite que algo sea y no sea a la vez; no obstante, el acuerdo entre lo diacrónico y sincrónico nos faculta una comprensión de la dialéctica del origen que encuentra su sentido en la *generación y sustento* de las cosas surgidas por su causa. Desde esta perspectiva todo lo Múltiple que hay en el mundo pasa por ser algo *aparente, fenoménico*.

Siendo así, las manifestaciones apuntan a un principio generador. Uno que en el lenguaje de los primeros filósofos tiene la cualidad de ser τὸ θεῖον. Tal como defiende Jaeger (2013)

La expresión "lo Divino" no se presenta simplemente como un predicado más aplicado al primer principio; al contrario, la sustantivación del adjetivo con el artículo neutro muestra que se lo introduce como un concepto independiente, de carácter esencialmente religioso... Que esta expresión es de una importancia que hace época en la filosofía griega, resulta claro de la frecuencia con que encontramos expresiones semejantes tanto en los demás presocráticos como en filósofos posteriores. Tomando el mundo natural por punto de partida, desarrollan todos estos filósofos la idea de un sumo principio (...) y enseguida proceden a afirmar de él que "tiene que ser lo Divino". (p.36, 37)

¹⁰⁷ Traducimos: "Esto significa que el principio único del que ha surgido la pluralidad múltiple es al mismo tiempo el principio único que subyace a esta pluralidad y al que es reducible."

¹⁰⁸ Traducimos: que la oposición entre el mundo único ἀρχή y el mundo múltiple no es tanto la oposición entre el Uno y lo Múltiple como la oposición entre dos estados del Uno, los estados de homogeneidad y heterogeneidad. La cosmogonía es el surgimiento de lo Múltiple dentro del Uno que, aunque permite la diferenciación interna, no deja de ser el Uno.

Por ende, siendo *divino* el principio del cual surge la multiplicidad el mundo también lo es. Ya hablamos algo de esto al comentar en el sub-capítulo *Θαλής y el cosmos interno* la φύσις y su relación con la ψυχή. Nuevamente el profesor Finkelberg (1986) tiene un juicio al respecto.

The principle out of which the manifold world arises is divine. Since the One is the Divine One (...) [the] reduction of the Many to the One amounts to asserting that the world as a whole is a deity. This is, in my opinion, the point of the synchronic treatment of the "macrocosmic form" of the One-Many problem in the Milesians, and I do not know a more appropriate definition for such a view than pantheism, more specifically, cosmogonical pantheism¹⁰⁹. (p.324,325)

Vemos, por lo tanto, que interpretar a lo Uno como divino y hacer que lo Múltiple sea una expresión de la unidad primigenia conduce a hablar —en palabras del profesor Finkelberg (1986)— de un *panteísmo cosmogónico*. Esto es decir, el mundo en su multiplicidad ha sido engendrado de un sumo principio divino que perdura en sus transformaciones, por lo que la propia existencia es divina también.

A esto hay que agregar que en algún momento lo *Múltiple* que no es sino un estado más de la unidad volverán finalmente a ser parte del germen del cual nació. Por ende, esta perspectiva también abarca lo escatológico.

El macro-cosmos en lo órficos: El desarrollo de los órficos frente al mismo problema implica conocer la historia de los dioses que le dan pautas a su fe. La forma *diacrónica* (el surgimiento de la multiplicidad desde lo Uno que luego es reabsorbido por este mismo) se resuelve con el mito órfico de Zeus quien absorbe y recrea el mundo, así todas las cosas son Uno en el dios y vuelven a ser Múltiple nuevamente. La *sincrónica* (el Uno que subyace a lo Múltiple durante toda existencia) está igualmente presente pues el mito cuenta que Zeus al absorber al mundo se identifica con él. (Finkelberg, 1986).

Se concluye entonces que en la mente religiosa órfica también hay una idea panteísta, sólo que intrínsecamente ligada a la divinidad, un *panteísmo teogónico* al fin. Esto es decir, el mundo en su multiplicidad ha sido engendrado por Zeus quien permanece en su creación y la cual finalmente volverá a él.

¹⁰⁹ Traducimos: El principio del que surge el mundo múltiple es divino. Puesto que el Uno es el Divino (...) la reducción de lo Múltiple a lo Uno equivale a afirmar que el mundo en su conjunto es una deidad. Este es, en mi opinión, el punto del tratamiento sincrónico de la "forma macro-cósmica" del problema de lo Uno-Múltiple en los Milesios, y no conozco una definición más apropiada para tal punto de vista que el panteísmo, más específicamente, el panteísmo cosmogónico.

El Micro-Cosmos en los Órficos: Ya dijimos que en esencia el profesor Guthrie aceptaba únicamente que los órficos participaban del problema Uno-Múltiple en este plano. A su juicio ellos buscaban realizarse como individuos en la divinidad a la que se sentían afines. Claramente hay un campo ético muy marcado que va en búsqueda de un tipo de salvación. Lo micro-cósmico está pues enmarcado no en la génesis de las cosas sino en cómo afecta individualmente.

Si en términos macro Zeus fue necesario para su panteísmo teogónico desde lo micro Dionisos será la deidad elegida. Puesto que los órficos cuenta que el *dios que viene* nació de la simiente de Zeus fue también devorado por los Titanes nacidos de la tierra a quienes el dios del rayo pulverizó en el acto y antes de perder al Dionisos lo volvió a crear. De igual manera el alma humana deberá seguir la historia del cambiante dios del desenfreno para finalmente purificarse y alcanzar una nueva vida. Es entonces donde se pide participar en los τελεταί y καθαρμοί, ritos y purificaciones, propios de los órficos si es que se desea la salvación o purificación final.

El Micro-Cosmos en los Milesios: La pregunta a resolver aquí y en la que se puede discrepar con más razón está en postular una exigencia ética o de conducta dentro de los filósofos de Mileto. Como dice Finkelberg (1986) con mucha precaución: "though the demand to live a "pure life" could be a part of the Milesian teaching, religious rite definitely had no place in Milesian thought"¹¹⁰ (p.328). En efecto, no hay ninguna evidencia que indique que los primeros filósofos al igual que los órficos hayan practicado algún tipo de rito religioso con fines salvíficos que los identifique como colectivo. Su religiosidad estaba exenta de ella.

Siendo así, ¿desde dónde podemos rastrear algún indicio que nos permita afirmar que ellos buscaron también una forma individual de relacionarse con el sumo principio divino que dio origen a la multiplicidad de las cosas? Finkelberg (1986) recurre a Heráclito. Bajo la premisa que las doctrinas del filósofo de Éfeso son "a direct continuation and development of Milesian

¹¹⁰ Traducimos: "aunque la exigencia de vivir una "vida pura" podría ser parte de las enseñanzas Milesianas, el rito religioso definitivamente no tenía lugar en el pensamiento Milesio."

thought” (p.328) despliega sus conclusiones a modo de deducción de la siguiente manera:

It may, I believe, be safely inferred that the Milesian held the doctrine of transmigration, saw liberation from bodily existence and reabsorption into the divine as the soul's end, and believed this end to be attainable through communion with the divine and subsequently living a pure and righteous life to actualize the divine and suppress the bodily principle.¹¹¹ (p.332)

El desenlace al que nos lleva Finkelberg (1986) de la Hebrew University of Jerusalem se fundamenta en una lectura de los fragmentos de Heráclito que por lo demás son controversiales pero que encuentran sentido si es que reparamos en percatarnos de los fines que persigue. Como el mismo dice esta forma de ver la ética en las doctrinas milesianas es un camino que recorre desde Heráclito. En nuestro caso, concordamos en que hay un imperativo por vivir pura y rectamente, pues no hay otra manera de entablar comunión con lo θεῖον o la φύσις. Ahora, nuestra discrepancia está en que hacer esto signifique suprimir el principio corpóreo.

No encontramos razón para creer que algún ciudadano de Mileto y el mismo Θαλῆς hayan visto a su materialidad como un impedimento para llegar a lo divino, por el contrario, todo lo visto en este capítulo nos permite decir que es gracias al uso de la sensibilidad propia del cuerpo que Θαλῆς pudo medir, observar y por último especular sobre realidades que si bien eran parte de la naturaleza sólo podía llegar a ellas por medio de la reflexión.

Similitudes y diferencias: Ante todo lo dicho queda clara la tesis de la unidad en el pensar de milesios y órficos. Ambos experimentaron el mundo de la misma manera, un mundo permeado por lo divino que inicia y culmina la existencia de todos los entes.

La diferencia estuvo en el forma de moldear tal experiencia: “the Orphics, by imitating this experience in mysteries revealed by Orpheus, the Ionians, by imitating it in their everyday life, that is, by conscious participation in

¹¹¹ Traducimos: Creo que se puede deducir con seguridad que los Milesios sostenían la doctrina de la trasmigración, veían la liberación de la existencia corporal y la reabsorción en lo divino como el fin del alma, y creían que este fin era alcanzable a través de la comunión con lo divino y posteriormente viviendo una vida pura y recta para actualizar lo divino y suprimir el principio corporal.

the mysteries of the cosmic life revealed as such by their personal insight.¹¹²” (Finkelberg, 1986, p.333). Otra distinción de suma importancia en el carácter de ambos conjuntos lo tomamos de Muñoz (2016) quien ve dos tendencias en el marco filosófico griego luego de la época de los siete sabios: la trágica y la anti-trágica. La cita es la siguiente:

Dos vertientes se abrirán en adelante; una de carácter tradicional-trágica (...) y la otra, que sintetizará las tradiciones griegas con las órficas, y que tiene en Pitágoras a su primer gran exponente y que culminará en la obra y proyecto filosófico de Platón, de carácter anti-trágico. (p.90).

De aquí podemos decir que en Mileto se prefirió y por mucho la tradición trágica heredada de los primeros colonos y que si bien los filósofos de esta región convivieron con los órficos y hasta fagocitaron a su modo la *mística dionisiaca* se mantuvieron al margen de las ideas de salvación trascendental. Muestra clara es Anaximandro que en las lecturas de Colli (2008) y Nietzsche (1873) se nos presenta como un personaje trágico por excelencia.

Finalmente recordemos que en el caso de Θαλῆς se le celebró, y por mucho, la percepción de la realidad que tuvo y con ella su personalidad que acaparó más la atención que lo que pudo haber dicho o escrito. El que se lo haya reconocido como sabio y hombre de múltiples conocimientos refuerza la idea de participación en los *misterios de la vida*.

En resumen, tanto órficos como milesios actúan en un mismo escenario, los primeros prefieren la narración mitológica para comprenderlo, mientras que los segundos se decantan por un nuevo tipo de tradición que toma a la φύσις como elemento primario de investigación.

5.2.3. ἐν καὶ ὅντα

Dedicamos estos últimos renglones de esta sección para ubicar desde la lengua griega los términos que dieron inicio a las conjeturas sobre lo *uno* y lo *múltiple*. Empecemos por el análisis del término usado para designar la pluralidad de las cosas: ὅντα.

Tal vocablo ha sido explicado magistralmente por Werner Jaeger en su *Teología de los primeros filósofos*. A continuación lo reproducimos

¹¹² Traducimos: “los órficos, imitando esta experiencia en los misterios revelados por Orfeo, los jonios, imitándola en su vida cotidiana, es decir, participando conscientemente en los misterios de la vida cósmica revelados como tales por su perspicacia personal.”

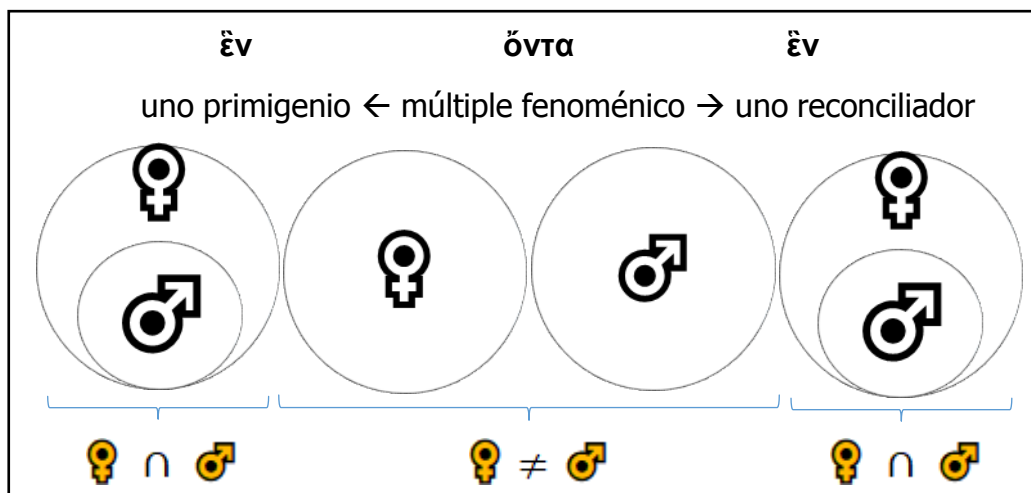
En el lenguaje jurídico de los oradores áticos se encuentra con frecuencia τὰ ὄντα en el sentido de lo que es propiedad de una persona, como un equivalente del nombre οὐσία, en frases como τῶν ὄντων ἐκβάλλειν ο ἑκπύπτειν τῶν ὄντων. En el amplio sentido de todo lo que "existe" tiene que haberse usado la palabra desde el comienzo mismo de la filosofía natural griega. (...) Encontramos τὸ ἓν y τὰ ὄντα en el más antiguo filósofo presocrático de que poseemos fragmentos coherentes, Parménides de Elea, y esto puede conducir al error de pensar que τὰ ὄντα fué desde el comienzo un término metafísico; pues algunos de los intérpretes han dado a la palabra en Parménides una significación semejante a la que tiene en Platón: un "ente" de carácter puramente inteligible. Pero *Heráclito, Meliso y Empédocles usaron τὰ ὄντα en el sentido de toda existencia natural, y es más que probable que al hacerlo así se limitaran a seguir el ejemplo de sus precursores milesios.* (...) El término τὰ ὄντα en el llamado fragmento de Anaximandro, donde significa todas las cosas *individuales existentes*, refleja con toda probabilidad el lenguaje auténtico de este primitivo pensador. Él y los demás filósofos jonios de la naturaleza se limitaron a seguir a Homero y el uso de la lengua épica. Homero y Hesíodo hablan de τὰ ἔοντα como de *aquello que existe al presente* en contraste con τὰ ἐσσόμενα y τὰ πρὸ ἔοντα, las cosas que serán en el futuro y fueron en el pasado. Esta oposición misma prueba que la palabra apuntaba originalmente a *la presencia inmediata y tangible de las cosas*. Los ἔοντα de Homero no existieron en el pasado ni existirán en el futuro. No excluían aún la γένεσις ni la φθορά, como pensaba Parménides que hacían. En este respecto fueron los más antiguos pensadores perfectamente homéricos [cursivas nuestras]. (Jaeger, 2003, p.198)

De lo leído reconocemos que ὄντα tiene los siguientes sentidos: 1º aquello que existe en el presente, 2º presencia inmediata y tangible de las cosas, 3º cosas individuales existentes, 4º toda existencia natural. Los cuatro modos antiguos de entender el término griego nos dirigen a la captación de la realidad que hacemos con nuestros sentidos, o dicho de otro modo la *experiencia* de las cosas hace que las reconozcamos como presentes, tangibles individuales o naturales. En una palabra, con los ὄντα denominamos la *pluralidad*.

Una suerte distinta tiene la palabra ἓν, lo uno. Su campo de acción no está en las cosas sensibles sino en las pensables. Es abstracto como el número mismo a que designa y más abstracto aún si es que se lo coloca al inicio de la múltiple realidad que se nos aparece a nuestros sentidos.

Al inicio de esta sección sobre lo Uno y Múltiple dijimos que decidíamos empezar con una propuesta mitológica para luego abordarla de forma más metafísica. En el Gráfico N° 49 verán como es que incorporamos ambos aspectos.

Gráfico N° 49 La dinámica de lo uno y lo múltiple



Elaboración propia

Leyenda: ♀ : principio femenino; ♂ : principio masculino

La explicación del gráfico es el siguiente. La realidad tal y cual se nos muestra, lo fenoménico, es múltiple, variado. Sólo basta ver la gran cantidad de colores, olores, formas y de atributos que cada cosa a nuestro alrededor tiene, los ὄντα son pues nuestro primer encuentro con lo distinto. Desde la mitología del eros y sus principios sería lo *masculino* y *femenino* diferenciados uno del otro.

Una vez habiéndonos detenido en la realidad captada por nuestros sentidos nuestra capacidad racional unida a una *actitud radical* nos impele a pensar en qué pudo haberlo generado y si desde un comienzo fueron las cosas así. Aquí nos dirigimos al *origen*, a algo que no percibimos inmediatamente pero que con un ejercicio de abstracción podemos especular y llegar a pensar que el origen de lo real debe haber sido no tan complejo y variado. Reconocemos patrones e identificamos similitudes que se repiten y nos dan un indicio que existió en algún tiempo remoto algo más unificado, más compacto.

Desde la dinámica de los principios masculino y femenino llegamos a la idea del andrógino, un estado donde hay *unidad* pues lo *femenino* incorpora a lo *masculino*. La diferenciación se extingue y estamos en el origen unitario. Finalmente la mirada cíclica del tiempo de las culturas ancestrales nos da paso a proponer que así como fue en tiempos remotos será en tiempos futuros. Lo múltiple llegará de donde partió.

Esta ha sido toda nuestra disertación sobre el legado que dejó Θαλῆς. Empezamos por las actitudes que pudimos ubicar en él desde la tradición que se inició en la Grecia del siglo VI a.C. Avanzamos a los testimonios que lo acreditan como iniciador y fundador en varias ramas del saber y culminamos con un tratamiento metafísico del problema Uno-Múltiple que ya vimos desde la mitología y que ahora culminan con razonamientos que comentamos y proponemos.

6. τὸ ἥρῳον τοῦ ἐρῳσοφου ¹¹³

La última sección que presentamos no es más que una reflexión sobre el reconocimiento de Θαλῆς, el amante heroico. Por lo que requerimos una pequeña remembranza sobre quienes fueron los héroes griegos. Ante esto debemos decir que el estudio de lo heroico en la Grecia antigua es un tema amplio y de mucha discusión multidisciplinaria por ello sólo enfocamos el tema desde dos enfoques. El primero estudia al *héroe fundador* en sus *características, genealogía y sentido*. El segundo regresa al tema del erotismo pero desde una relación con el heroísmo que la imagen del milesio dejó a la posteridad.

La primera parte titulada *Héroe Fundador, ἥρως κτίστης* tiene dos divisiones. La inicial repasa los conceptos principales que involucran a los héroes griegos. Allí encontrarán una referencia al *culto de los antepasados* y la *inmortalidad del alma* que se engloban dentro de una tradición atávica. Recorreremos también la impronta que dejaron los poetas y una sugestiva etimología que involucra la participación divina. Finalmente destacamos la faceta *ética* del héroe y en qué los distingue de los dioses.

Seguidamente nos decantamos por estudiar al *héroe fundador o cultural* que las recientes investigaciones geo-archeológicas está descubriendo en Mileto. El Heroon n°9 y sus implicancias filosóficas serán los dos tópicos a tratar. Al respecto, las imágenes son nuevamente necesarias pues nos ilustran con su estética y precisión los datos históricos y las especulaciones que nos suscitan.

¹¹³ El Heroon del erósofo

La segunda parte, *Héroe Erótico* empieza con una observación que los vocablos griegos y la narración del pasado nos permiten llamarla armoniosa. Un pasaje de Platón y las conclusiones que hasta aquí tenemos sobre Θαλῆς demuestran a juicio nuestro esta perspectiva.

La última parte cierra con una exposición sobre el *amor heroico*, robusto y primario que dejó la trayectoria del hijo de Exámio y Cleobulina tanto en Mileto como a través de las edades del mundo. A esto se suma una ponderación sobre el fenómeno que hemos venido estudiando desde el *amor* y el *heroísmo*.

En definitiva concluimos nuestra exposición que ha intentado ser fiel a la data histórica y lingüística; y que por lo demás ha tenido siempre un norte creativo, propositivo y en lo posible estético pues juzgamos que un tema tan fundamental como el *amor-heroico* en pos de *sofía* merece toda la atención que nuestro talante lo permita.

6.1. Héroe Fundador, ἥρωες κτίστης

6.1.1. Sobre los Héroes Griegos

Tradición Ancestral: Al referirnos a los héroes griegos no podemos dejar de mencionar la estrecha relación que tienen con la *veneración a los antepasados*. La idea básica aquí es creencia en que el alma de un ser valioso de alguna manera permanece activa después de su muerte. De hecho, es Erwin Rohde quien en su canónico libro *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* defiende que los héroes fueron *antepasados poderosos* a los que el colectivo rendía culto. En sus palabras: "El culto tributado a los héroes no es, pues, un culto a las almas, sino que es, propiamente y en sentido estricto, un *culto de los antepasados*". (Rohde, 1983, p.82).

Vale mencionar que no nos referimos a cualquier tipo de persona, los *héroes* así como los *antepasados* dignos de honra son una *minoría selecta* una excepción que se contrapone a los corrientes y vulgares mortales. Los héroes salen de los hombres, pero no todos los hombres luego de morir pueden convertirse en héroes.

Los Héroes: Responder qué caracteriza a un héroe exige primero dar cuenta de lo que es un héroe. Siguiendo las pautas del profesor Hugo F. Bauzá cuyo libro *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica* es un bondadoso resumen de principales estudios sobre el tema respondemos que un *héroe* en sentido general es un *trasgresor*. Es alguien que traspasa el umbral de lo prohibido pues su hazaña es la *búsqueda de la inmortalidad* que se ve fallida pues su naturaleza humana lo limita; sin embargo, llegan a ser excepcionales, se alzan con una fama perenne en el recuerdo de los hombres.

Ahora, el común denominador de un héroe está en el *móvil ético* de su actuar que se orienta a construir un mundo mejor. Por todo ello, vemos un carácter *agónico* en su naturaleza. Hay un juego peligroso y bello con la muerte en el ser de un héroe que nos hace compadecerlos además de venerarlos pues ellos más que nadie cargan con el sufrimiento humano. Desde una mirada psicoanalítica el héroe es símbolo del esfuerzo por dominar aquellos aspectos irracionales internos que cada quien porta en su naturaleza.

En resumen, el plano de acción de un héroe y lo que es un héroe se ha visto siempre inmerso dentro de la *ética* que se construye en la comunidad de los hombres. Este es su logro más celebrado que no se limita a ser únicamente de él, sino que por las consecuencias de su labor llega a ser *global*. Un héroe es por ende el *máximo* representante de la *virtud humana*.

La Heroicidad Griega: Si ahora nos dirigimos a la Grecia del siglo VI a.C. encontraremos que ἥρως (*héroe*), se dice en dos sentidos, uno para designar a personajes homéricos y otro para referirse a un "difunto que desde su tumba ejerce un poder benéfico o maligno y que exige una veneración apropiada" (Burkert, 2007, p.274). Este último sentido se lo debemos a la influencia de la poesía épica que propagó el culto y la fama de los *venerables difuntos*.

Por otro lado, el plano religioso al que se inscribe el héroe griego surge según el *uso del término* a partir de Hesíodo. Desde allí se entiende ἥρως como "semidiós" o "dios local" (Bauzá, 2007). Un último aspecto lingüístico y etimológico lo tenemos a cargo del profesor Chantraine (1968) quien ubica al

término ἥρως en vecindad con Ἥρα, esposa de Zeus: “Un rapport avec lat. *servare* est malaisé. Un rapprochement avec Ἥρα serait plausible.¹¹⁴” (p.417).

Esta afirmación de inmediato nos hace pensar en el estrecho vínculo entre la diosa Ἥρα y el héroe griego por antonomasia Ἡρακλῆς cuyo nombre dice expresamente ‘gloria de Hera’. Sea como fuere hay un nexo religioso entre los héroes y las divinidades que se puede ubicar en épocas no tan lejanas al siglo VI a.C.

En líneas generales en el imaginario griego los héroes se les ubica en una posición supra-humana, puesto que han sido mortales que en vida han destacado por su *areté*, si bien no llegan a ser dioses —Heracles es una excepción— se les trata con respeto y veneración, que en muchos casos ellos mismos exigen. Los héroes son para tal cosmovisión parte de lo sagrado o como dice el profesor Bauzá:

“En la mentalidad de los antiguos los héroes pertenecen al pasado, pero por el solo hecho de haber tenido actitudes y conductas sobresalientes, estos seres singulares han adquirido una categoría que vale por siempre, y escapan, en consecuencia, del plano de lo cronológico, y de ese modo *el héroe se adscribe a la intemporalidad del mito*”(p.13)

Aspectos de los héroes griegos: En una resumida categorización de los héroes se les puede agrupar en tres grupos: *héroes de la mitología* como Heracles, Helena, Teseo, Perseo, Edipo, Belerofonte, Jasón; héroes como *hombres sobresalientes* en virtud guerrera: Aquiles, Héctor, Patroclo, Odiseo; y por último héroes como antiguos reyes o *fundadores de ciudades*. De estos últimos trataremos en la segunda parte.

Respecto al culto heroico que es indisoluble del tema heroico griego tenemos similitudes y diferencias con los dioses. Empezando por las similitudes los *héroes* al igual que las divinidades reciben libaciones, se le adjudican victorias, se le dirigen oraciones, se jura en su nombre y se dan leyes para su veneración.

Es decir, participan de lo sagrado (Burkert, 2007). Sin embargo, se diferencian de los dioses pues los héroes están vinculados a un determinado lugar, son el centro de identidad para los grupos locales, los dioses no. Las

¹¹⁴ Traducimos: “Una conexión con el lat. *servare* es problemática. Una conexión con Ἥρα sería plausible.

ciudades pueden adorar a múltiples divinidades e identificarse con ellas, esto no ocurre con los héroes, quienes se inscriben dentro del *prestigio de los orígenes* y que por ser antes hombres son modelos para la comunidad que le rinde culto.

Mención aparte merecen los héroes que cumplen una labor política en esencia, la cual es *fundar una ciudad*. A esta característica se dice en griego κτίστης¹¹⁵. Aquí tenemos a un héroe distinguidamente político pues él da inicio a la polis. Por ejemplo, en Grecia, cuando una determinada polis es fundada lo es siempre por un héroe al cual se le denomina ἥρως κτίστης, héroe fundador. Tal dimensión heroica fue presentada hace tiempo atrás por Thomas Carlyle para quien los héroes eran motores que dinamizan la historia, especial consideración tuvo por los antiguos quienes los celebró en su condición de “jefe de raza o familia” o “fundadores de una ciudad” (Bauzá, 2007).

Este *heros ktistes* que realiza un κτιζω, ya simbólico, ya material, al morir no puede ser enterrado sino cerca al *ágora*, allí se le construye un recinto especial llamado ἥρωον (heroon) el cual será un lugar sagrado donde los ciudadanos mostrarán su respeto y veneración en culto público.

Los *héroes*, en resumen, son una instancia superior que se distinguen, aunque no totalmente, de la humana. Ellos son «más fuertes» que el común mortal. Fuerza que usualmente se manifiesta indirectamente y no siempre de forma positiva. La literatura nos habla de sequías, epidemias, nacimientos insalubres, conflictos y discordias constantes, lo cual se conoce como la ira (*ménima*) del difunto poderoso (Burkert, 2008). Frente a estas señales de malestar la polis responde aplacando al héroe, retomando su culto o haciéndole una ofrenda por lo cual se espera beneficios del mismo.

El héroe, en pocas palabras, es un *mediador* entre lo *divino* y lo *humano*. Tal característica responde a su naturaleza que le permite conocer ambos lados de la existencia, se puede hablar en este sentido de una ambigüedad heroica expresada en sus acciones demasiado humanas y tan cerca de las divinas.

¹¹⁵ En griego κτίστης proviene del verbo κτιζω que se puede traducir por edificar, construir, fundar, colonizar, plantar y elevar; κτιζω se refiere pues a un comienzo, a un origen que se despliega en su avance.

6.1.2. Θαλῆς: Héroe Cultural

El Heroon nº9 en Mileto: Los ἥρωες κτίστης (*héroes fundadores*) han vuelto a aparecer en nuestra época debido a las investigaciones geoarqueológicas realizadas en Mileto hace no más de diez años del presente. Los académicos han *redescubierto* información de esta antigua metrópoli helénica. Por ejemplo, se corroboraron noticias lejanas como las de un Plutarco quien habló acerca de una antigua tumba donde se encontrarían los restos de un famoso ciudadano griego (Herda, 2013). En su obra *Vidas Paralelas* líneas 12.11.1-12.1 encontramos el siguiente pasaje. ὅμιον δέ τι καὶ Θαλῆν εἰκάσαι λέγουσι· κελεῦσαι γὰρ αὐτόν ἔν τινι τόπῳ τῆς Μιλησίας φαύλῳ καὶ παρορωμένῳ τελευτήσαντα θεῖναι, προειπὼν ὡς ἀγορά ποτε τοῦτο Μιλησίων ἔσται τὸ χωρίον.

Pérez Jiménez (2008) traduce:

“Algo parecido dicen que adivinó también Tales; pues dio instrucciones para que a su muerte lo enterraran en un lugar de la región de Mileto pobre y abandonado, prediciendo que ese lugar sería algún día el ágora de los milesios.”

Ya dijimos que este lugar de entierro era únicamente reservado para quienes la *polis* ofrecía el más alto honor que pueda dar, los *héroes fundadores*. Dado que el sabio Θαλῆς se encontraría ubicado en este lugar no queda sino darle el calificativo de *héroe cultural*.

En la actualidad la ubicación exacta del Heroon de Θαλῆς es desconocida. Muy probablemente se encuentra en la zona del Mercado-Norte, Heroon nº9. Una área inundada por el paso de los años según Alexander Herda conocedor *in situ* del lugar. El Heroon nº9 sería parte del programa público de edificación de la ciudad en la que el mismo Θαλῆς habría sido partícipe. Todo esto nos cuenta Herda (2011) en su artículo *Burying a Sage: The Heroon of Thales on the Agora of Miletos*

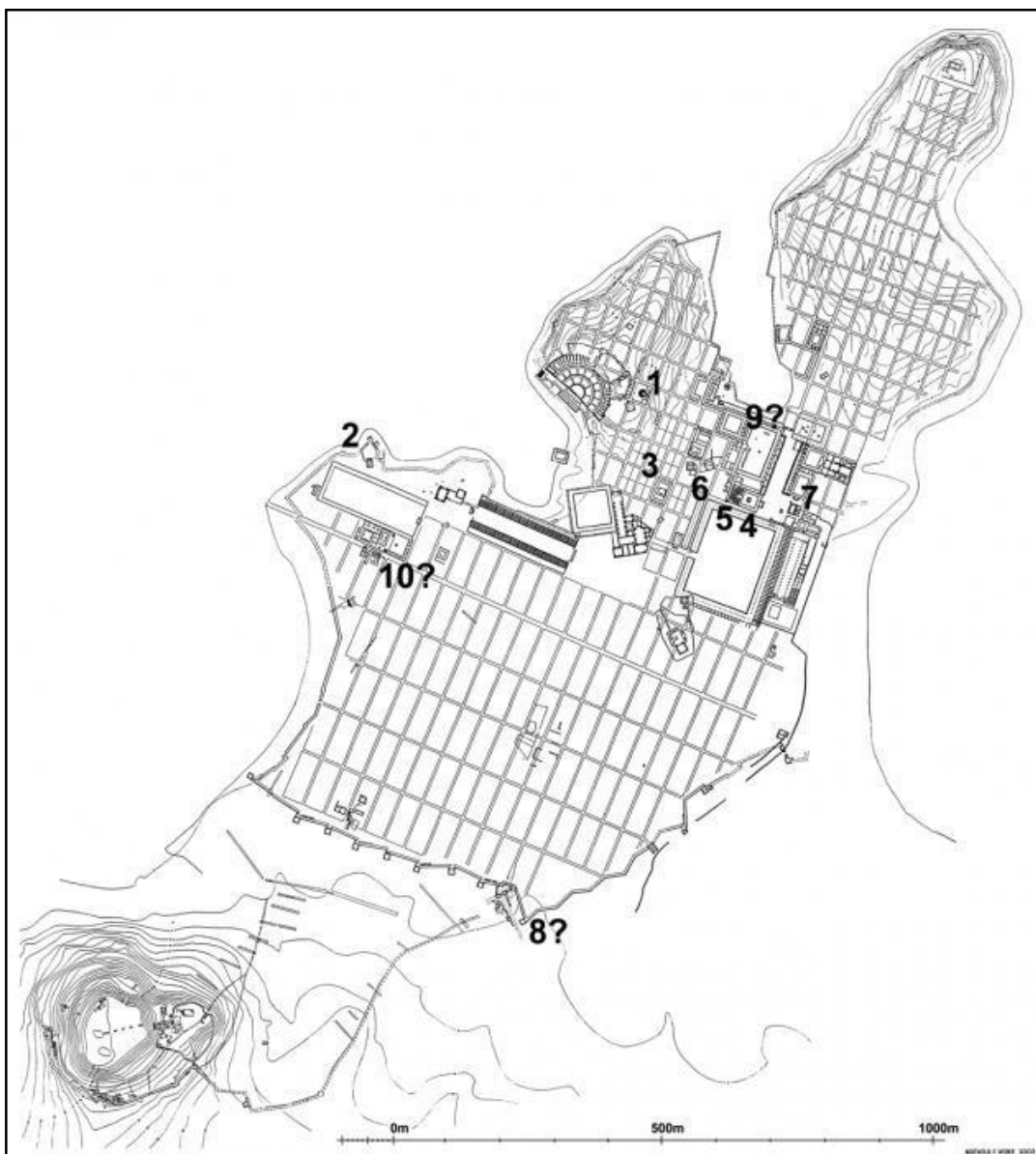
Los mapas hechos con la tecnología actual muestran hasta diez recintos sagrados de héroes en todo Mileto. Algunos de ellos son plenamente ubicables, mientras que otros, como el de nuestro protagonista, son hipótesis que esperan su verificación en el transcurso de los años. Los gráficos N°50 y 51

tomadas del texto de Herda (2011) nos ubican en el espacio los lugares donde están los Heroon y donde estaría el de Θαλῆς.

En toda nuestra investigación hasta el momento no hemos encontrado ningún comentador ni estudioso moderno que se haya detenido en contemplar al *primer sabio* de esta ciudad como un verdadero *héroe*.

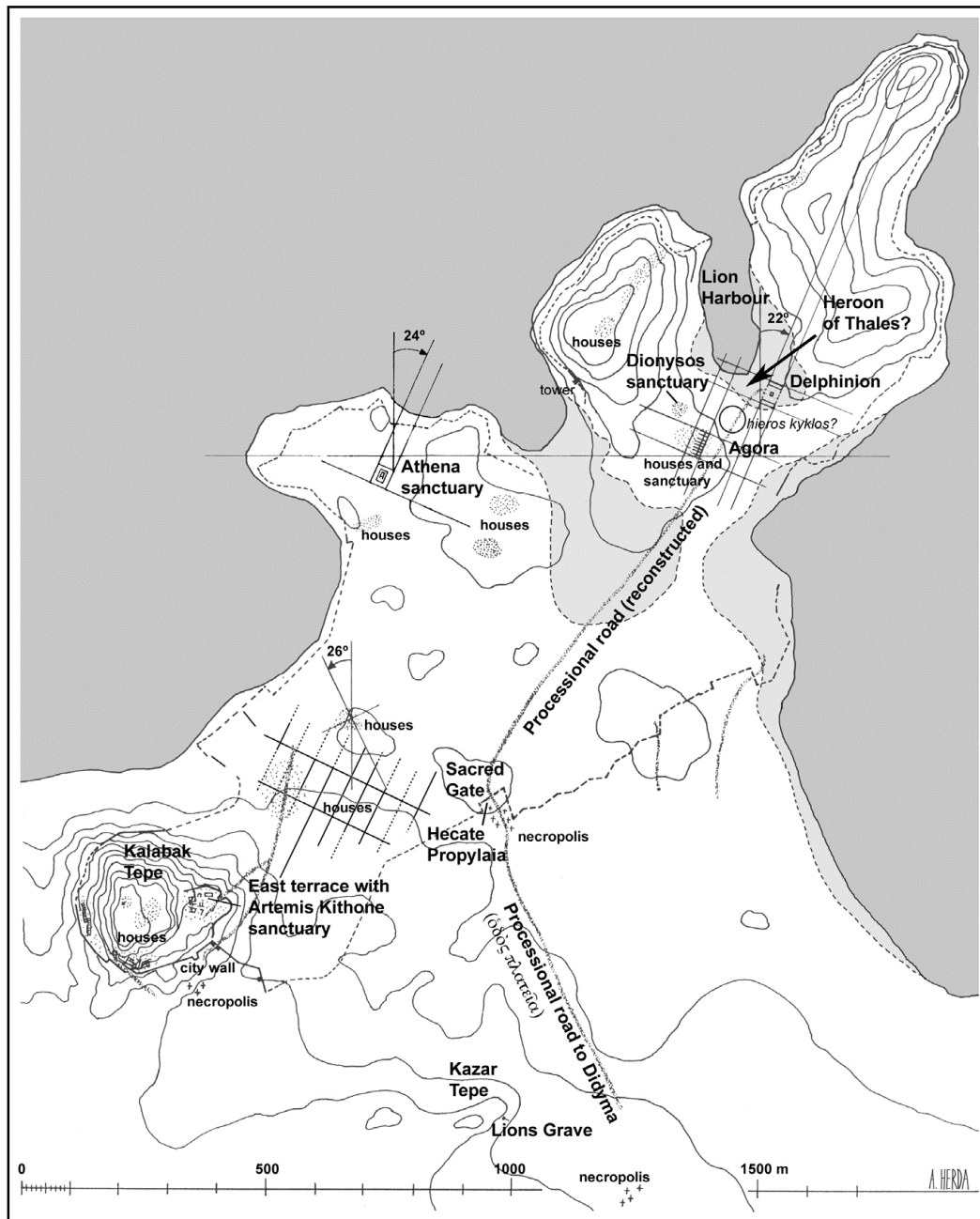
Alexander Herda es quien por primera vez lo presenta al mundo académico con un sustento que se basa en la moderna geo-arqueología y el conocimiento de la historia Griega. Este es pues un descubrimiento en ciernes que esperamos tenga alguna repercusión no tardía en la filosofía.

Gráfico N° 50 Mapa de la ciudad de Mileto del s. VI a.C. con la ubicación de los heroons siendo el n°9 el de Θαλῆς



Recuperado de: Burying A Sage: The Heroon Of Thales In The Agora Of Miletos. (Herda, 2011)

Gráfico N° 51 Mapa de la Antigua ciudad de Mileto y la posición asumida de la tumba de Θαλῆς en el área de drenaje artificial



Recuperado de: Burying A Sage: The Heroon Of Thales In The Agora Of Miletos (Herda, 2011)

Encontrar al final de nuestro recorrido esta novedad nos motiva a muchas reflexiones respecto a qué fue la filosofía y a pensar en el estado actual en que está el legado de los antiguos en nuestro tiempo. Pero antes de poder explayarnos en meditaciones sigamos al propio Herda (2011) quien

maravillado por el hallazgo encuentra muchos motivos desde la historia de la recepción para adjudicar a Θαλῆς el título de "fundador cultural". Leámoslo:

The recognition Thales had gained as a kind of 'cultural founder', respectively hero of Miletos, is reflected in the anachronistic myth that he came to the town from "Phoenicia", joining Ionian heros ktistes Neileos. The story, given in Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers*, is a complete construct, mixing up the facts. Thales was no 'Phoenician' in the literal sense. Instead he was a meixobarbaros, of half Karian, half Greek offspring: His father *Examyas* bears a clear Karian name, while his mother Kleoboulina descended from one of the oldest Milesian aristocratic families, the Thelidai. This clan traced themselves back in the time before the Ionian colonization and claimed Kadmos and Agenor, 'Phoenician' princess in Boeotian Thebes, for their ancestors. Their descendants, not Thales, came to Miletos joining Neileos' colonization adventure some four hundred years before Thales was born. Also, they did not come from Phoenicia, but from 'Phoenician' Kadmeia-Thebes. By making Thales a companion of Neileos, the most important of all founders of Miletos, the tradition obviously stressed his role as a heros ktistes.¹¹⁶ (Herda, 2011, p.96)

Este anacronismo que encuentra Herda (2011) es una clara muestra de cómo operaba la tradición cuando hacía de alguien ya de por sí extraordinario más extraordinario todavía. Θαλῆς está efectivamente separado unos cuatro siglos del mítico Neleo; sin embargo, al relacionarlo con él se pretende resaltar que este sabio al igual que Neleo es un fundador de la ciudad. Alguien que, metafóricamente, ha dado un nuevo comienzo a su *polis*.

Reconocido en la antigüedad como sabio, político, filósofo, matemático, astrónomo, hombre práctico, en resumen, virtuoso. Indiscutible merecedor de todo reconocimiento. Θαλῆς se nos presenta ahora como un auténtico *héroe*. Mileto lo elevó a la categoría de segundo *heros ktistes* y por ello le dio sepultura en el lugar reservado sólo para los fundadores. Su heroon localizado con toda probabilidad en los límites del ágora permite al investigador dar más detalles sobre el asunto

¹¹⁶ Traducimos:

El reconocimiento que había obtenido Tales como una especie de "fundador cultural", respectivamente héroe de Mileto, se refleja en el anacrónico mito de que llegó a la ciudad desde "Fenicia", uniéndose a los héroes ktistes jonios Neileos. La historia, dada en las *Vidas de eminentes filósofos* de Diógenes Laercio, es una construcción completa, mezclando los hechos. Tales no era un "fenicio" en el sentido literal. En su lugar, era un meixobarbaros, mitad Karian, mitad descendiente de griegos: Su padre Examio lleva un claro nombre kariano, mientras que su madre Cleobulina descendía de una de las familias aristocráticas más antiguas de Mileto, los Thelidai. Este clan se remonta a la época anterior a la colonización jónica y reclamó a Kadmos y Agenor, la princesa "fenicia" de Tebas Bohelias, como sus ancestros. Sus descendientes, no los de Tales, llegaron a Miletos uniéndose a la aventura de colonización de Neileos unos cuatrocientos años antes de que naciera Tales. Además, no vinieron de Fenicia, sino de la "fenicia" Cadmea-tebana. Al convertir a Tales en un compañero de Neileos, el más importante de todos los fundadores de Miletos, la tradición obviamente enfatizó su papel como héroe ktistes.

Al relacionar a Θαλῆς con su fama de sabio y el nexo con Apolo, Herda (2011) comenta:

The sage is an instrument of the god. As such he can, as any other sage, be venerated as a hero, even though, only after his death and for an achievement which is not his alone, at least in the eyes of Delphi.

Regarding the *heroon* of Thales in the agora of Miletos we have some further informations.

Diogenes Laertius resp. his source witnesses an honorary statue, erected for Thales and bearing the following inscription:

τόνδε Θαλῆν Μίλητος ἴας θρέψας ἀνέδειξεν ἀστρολόγων πάντων πρεσβύτατον Σοφίαι.

"Ionian Miletos brought up Thales, and dedicated him, oldest of all astronomers, to Sophia."

The statue was obviously a portrait statue. Perhaps the unnamed bearded head in the Vatican, Galleria Geografica (...) arranged with that of Bias of Priene in a double herm, belongs to the Milesian statue. The style of the head would date it to the 4th century BC, long after Thales had died. In consequence it could only be a posthumous product of phantasy, no correct physiognomic rendering of the sage, as during his lifetime portrait sculpture was never realistic in the sense of physiognomic reliability. The late Classical statue, presumably in a seated pose, typical for portraits of philosophers, may well have been added to the older heroon as an honorary statue, erected by the city of Miletos. According to the inscription the statue was dedicated not to Apollo, but to the goddess of "Wisdom", *Sophia*.¹¹⁷ (Herda, p.98)

La imagen a la que hace referencia es un que ya presentamos en el capítulo anterior (Gráfico N°16) y que volvemos a traer aquí ligeramente modificada (Gráfico N°52) junto a otra que se inspira en ella (Gráfico N°53) y que posiblemente tiene algún parecido a como pudo ver en aquel siglo IV a.C.

Gráfico N° 52 Θαλῆς, detalle

¹¹⁷ Traducimos:

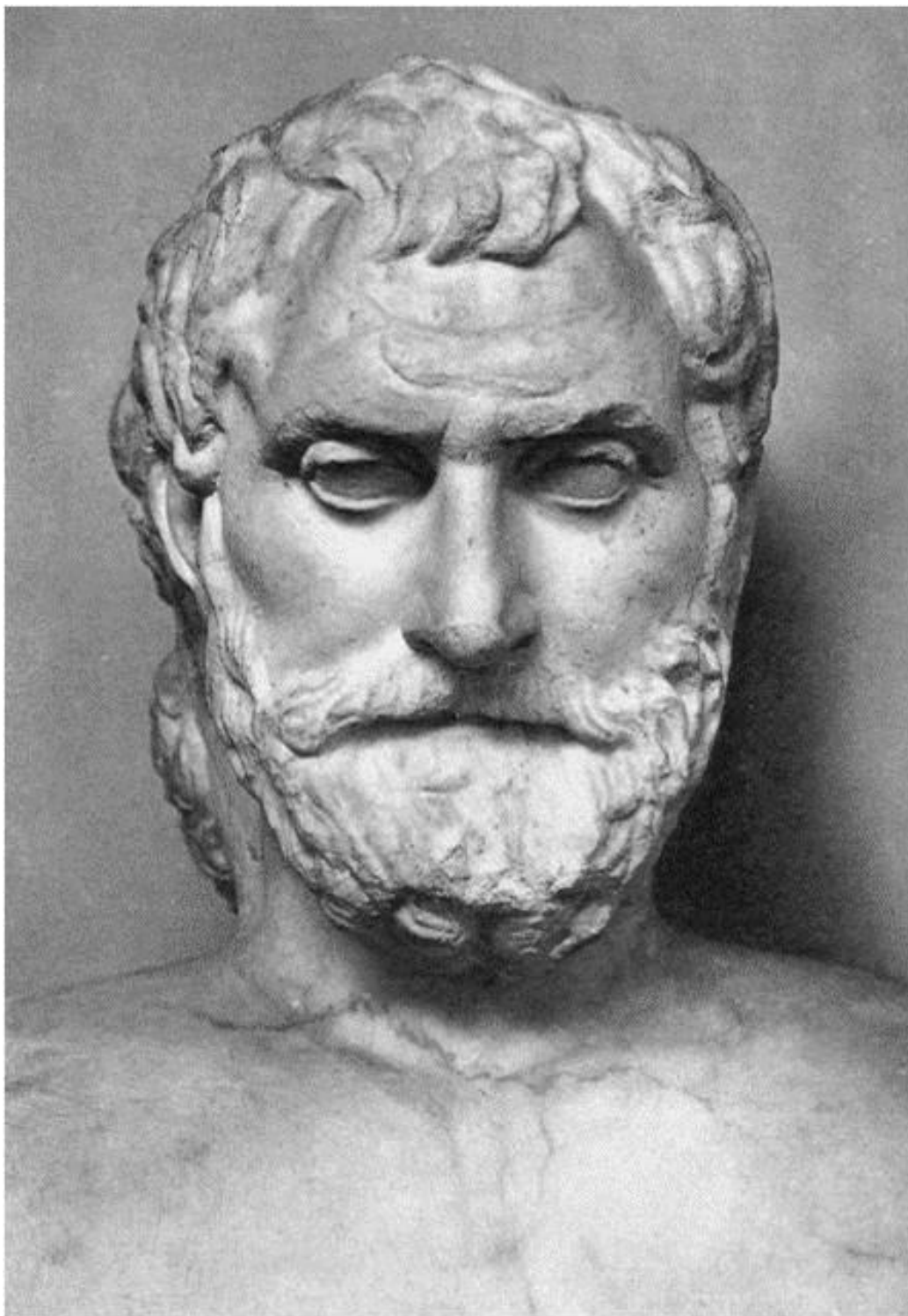
El sabio es un instrumento del dios. Como tal puede, como cualquier otro sabio, ser venerado como un héroe, aunque sólo después de su muerte y por un logro que no es sólo suyo, al menos a los ojos de Delfos.

En cuanto al héroe de Tales en el ágora de Mileto, tenemos más información.

Diógenes Laercio y su fuente son testigos de una estatua honoraria, erigida para Tales y con la siguiente inscripción:

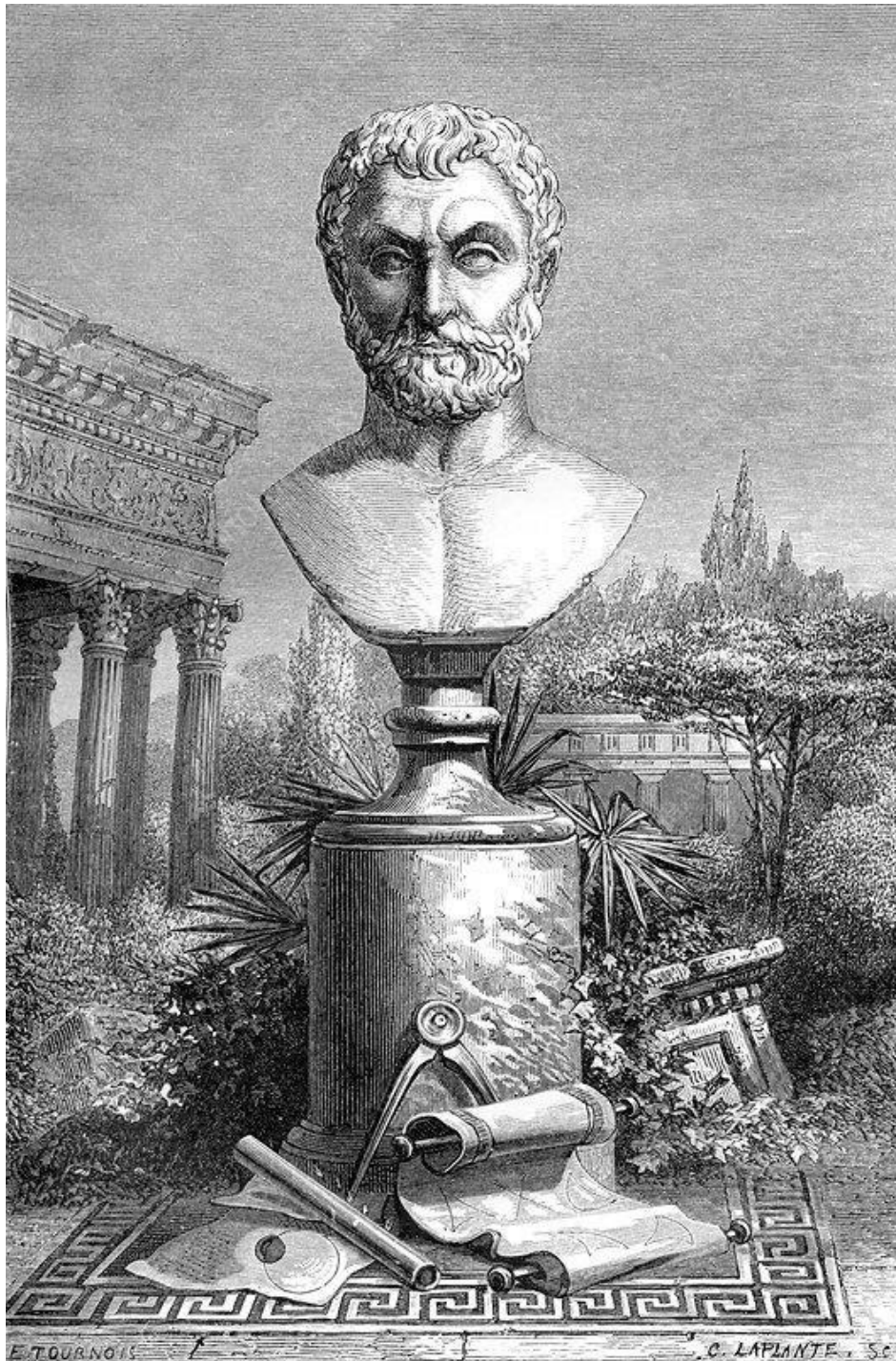
"La Jonia Mileto crió a Tales y lo dedicó, al más antiguo de todos los astrónomos, a Sofía."

La estatua era obviamente una estatua retrato. Tal vez la cabeza barbuda sin nombre en el Vaticano, Galleria Geografica (...) colocada con la de Bias de Priene en una doble ermita, pertenece a la estatua Milesiana. El estilo de la cabeza la dataría en el siglo IV a.C., mucho después de la muerte de Tales. En consecuencia, sólo podía ser un producto póstumo de la fantasía, sin una correcta representación fisonómica del sabio, ya que durante su vida la escultura de retratos nunca fue realista en el sentido de la fiabilidad fisonómica. La estatua del Clásico tardío, presumiblemente en posición sentada, típica de los retratos de filósofos, bien podría haber sido añadida al héroe más antiguo como una estatua honoraria, erigida por la ciudad de Mileto. Según la inscripción, la estatua no estaba dedicada a Apolo, sino a la diosa de la "Sabiduría", Sofía.



Recuperado de: Burying A Sage: The Heroon Of Thales In The Agora Of Miletos (Herda, 2011)

Gráfico N° 53 Θαλής, grabado



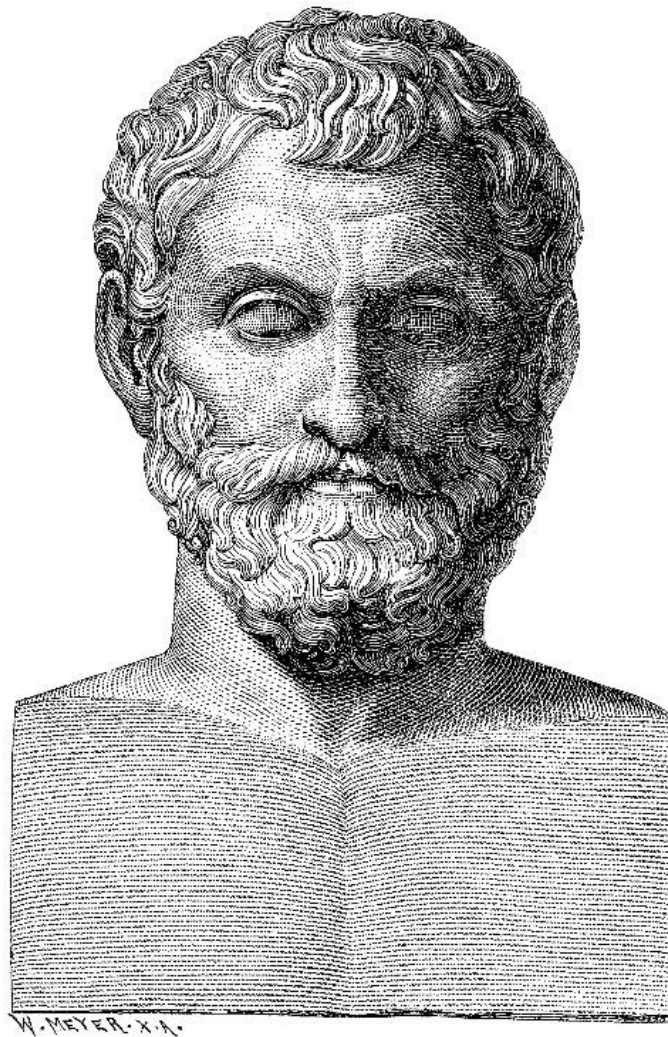
Basado en un antiguo busto del Museo Vaticano, de Vies des Savants Illustres (1877)

Recuperado de: <https://www.sciencephoto.com/media/228942/view/thales-ancient-greek-philosopher>

Como nuestra investigación también abunda en imágenes sobre las representaciones de Θαλῆς a través de la historia y siendo la copia romana del siglo IV a.C la más antigua debemos mencionar junto a Herda (2011) que ninguna de ellas pretendía hacer una copia de la fisonomía de nuestro erósofo. Todas son conmemorativas, todas y cada una le da un aspecto barbado y majestuoso que se tenía en el imaginario acerca de cómo eran los filósofos.

Finalmente, de todas las imágenes presentadas hasta el momento no es sino esta (Gráfico N°54) realizada por Erns Walls en 1877 la que ha logrado más popularidad en cuanto a imagen icónica de Θαλῆς se refiere.

Gráfico N° 54 Θαλῆς en la ilustración de la obra de Ernst Walls, 1877. ■



Recuperado de:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/Illustrerad_Verldshistoria_band_I_Ill_107.jpg

Un último hecho que se anexa a esta representación escultórica y el reconocimiento como héroe del sabio griego es el *sentido* que tenía para los antiguos tal consideración, si bien ser un ser *héroe* en la antigua Grecia significaba ser parte de la esfera divina, pues, tanto estando vivo como después de muerto el héroe ha mostrado una *fuerza superlativa* que lo separaba de los demás. También implicaba, según el testimonio de Herda (2011), ser un sacrificio que hace el colectivo a la divinidad tutelar. En su mentalidad religiosa ofrecer lo mejor que se tiene al dios para así beneficiarse

ellos de la virtud de su héroe a la vez que lo presentan frente a todos como un hombre superior fue un imperativo colectivo.

Desde esta lectura podemos postular una causa más de porqué Θαλῆς gozo de tan grande renombre desde épocas tan tempranas a su tiempo de vida.

Finalmente, cerramos este examen sobre los vestigios de su heroicidad que se complementa con el humilde entierro en el que se le dispuso, quizá por voluntad propia. Una vez más es Diógenes Laercio (D.L. I.39) quien nos transmite una supuesta inscripción en la tumba del milesio que puede datarse luego de la era Persa.

ἢ ὀλίγον τόδε σᾶμα - τὸ δὲ κλέος οὐρανόμακες -τῷ πολυφροντίστῳ τοῦτο
Θάλητος ὄρη.

García Gual (2007) traduce:

Si pequeña es esta tumba, su fama es amplia como el cielo; ella encierra
al muy inteligente Tales

Implicancias filosóficas: Una vez realizadas las pesquisas históricas veamos qué nos trae esta categorización heroica del milesio. ¿Cuánto nos aclara y hasta donde nos es permitido usar tal categoría? ¿Cuánto aporta en la comprensión de la filosofía griega contemplar a un Θαλῆς heroico?

Ya dijimos que Θαλῆς puede ser comprendido como un *héroe cultural* y es hasta aquí donde se limita la *categoría heroica*. Ahora, vistos los requerimientos para hacer de un mortal héroe podemos ver que en los comienzos se exigió una demostrada y respetable *faceta ética* que en el caso del milesio se anudó con su otra fascinación por el estudio la naturaleza.

Una muestra de esta *ética superior* que le reconociera la posteridad lo tenemos en unos versos traídos de la *Antología Palatina* (VII, 81) donde del poeta Antípatro de Sidón (siglo II a.C.) cantándole de los Siete Sabios de Grecia dice del Milesio: Θαλῆν, ἄκρον ἔρεισμα δίκας. Que lo traducimos como: "Tales, excelso soporte de justicia". O en otras palabras: Θαλῆς, hombre excelso en justicia.

Leemos pues un claro reconocimiento *ético* del sabio de Mileto a casi cuatro siglos de su muerte. Motivos sobran para darle el título de *héroe* además de *sabio*. Si atendemos a las palabras del profesor Bauzá (2007) quien dice

Al margen de la superioridad en tal o cual empresa, lo que el mundo antiguo —y el moderno— más ha valorado del héroe es el móvil ético de su acción, fundado éste en un principio de solidaridad y justicia social, y es por esa circunstancia que los han tomado como modelo y han tratado, en consecuencia, de emular sus acciones (p.5)

Es decir, el valor axiológico preponderante del héroe está en su entrega a una causa comunitaria. Siendo así, nos ubicamos en una comprensión de lo antiguo ya no meramente cerebral sino que también cuestionadora, invasiva. Pues, al igual que el tema del amor tratado en nuestro capítulo *¿Φίλος? El amor en la búsqueda del saber* el asunto ético no es algo del que podamos reflexionar ajenos a la propia vida.

Hacer filosofía, amar la sabiduría, buscar la verdad o cómo queramos entender qué implica dedicarse a esta disciplina de miles de años se muestra, bajo la entronización heroica del primer filósofo, como un desafío para todos aquellos que seguimos su legado.

Ya mencionamos que la *ética heroica* es una construcción que se hace en comunidad y que el fin es de mejora en *colectivo*. Que el llamado primer filósofo se haya mostrado interna y externamente como un hombre extraordinario, al que se le sumaron actividades igual se asombrosas es un llamado a no sólo *teorizar* individualmente sobre la verdad, sobre el bien, sobre el conocimiento en sí; sino a comportarnos colectivamente según esa verdad, ese bien y ese conocimiento.

Ante esta evidencia cabe decir que las pautas de lo valioso se dará según el contexto que vivamos; sin embargo, eso no implica una descerebrada relatividad. Como humanos tenemos siempre al juicio rector que nos permitirá evaluar si esas normas que se fijan en la cultura son o no provechosas allende nuestras motivaciones personales.

Por último, creemos que el *zoo humano* siempre necesitará ser constantemente corregido y hasta obligado en ocasiones a tener que cumplir preceptos al margen de sus gustos o disgustos. Lo que hoy la mayoría pueda percibir como imposición a criterio del hombre reflexivo podría no serlo.

Θαλῆς murió hace más de dos milenios, su vida se desarrolló entre el caos de los primeros siglos del siglo VI a.C. al que enfrentó junto a los demás sabios con normas ético-políticas y se dedicó a las actividades prácticas antes de disfrutar del ocio teórico. Su actividad en ambas facetas asombró a propios y extraños, sea o no el *primer filósofo* o el primero en dedicarse a *un tipo de filosofía* es en efecto una enorme lección de cómo se *ama a sofía*, de cómo se actúa frente a tiempos de caos y lo imprescindible que es en todo tiempo educar.

6.2. Héroe Erótico, ἡρώσοφος

Siendo ahora nuevamente nuestro tema principal Eros, empezamos con una cita ubicada en los primeros versos del Capítulo V de la *Antología Palatina* titulada ΕΠΙΓΡΑΜΜΑΤΑ ΕΡΩΤΙΚΑ (AP.5.1.1): Νέοις ἀπάντων καρδίας σοφὴν ζέσιν,/ἀρχὴν ἔρωτα τῶν λόγων ποιήσομαι·πυρσὸν γάρ οὔτος ἔξανάπτει τοῖς λόγοις. Que Galán Vioque & Márquez Guerrero (2001) traducen como: "Para encender una poética ebullición en el corazón de los jóvenes, mis primeras palabras serán para Eros, pues él prende una antorcha a las palabras."

Ya que comenzamos con las palabras griegas que han dado origen a todo una interpretación desde el *erotismo* al *heroísmo* en la figura de Θαλῆς el epigrama anónimo transcrito líneas arriba que ubica a Eros como el causante de palabras encendidas y corazones igualmente inflamados cobra sentido para tratar finalmente un tema erótico que ha recorrido toda nuestra investigación.

6.2.1. Armonía de Palabras e Historia

El Crátilo: Platón, en su diálogo Crátilo 398 c-d presenta el durante el diálogo entre Hermógenes y Sócrates lo siguiente:

Ἑρμογένης: καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ, ὦ Σώκρατες, τούτου πάνυ σοὶ σύμψηφος εἶναι. ὁ δὲ δὴ ἥρως τί ἂν εἴη;

Σ.: τοῦτο δὲ οὐ πάνυ χαλεπὸν ἐννοῆσαι. σμικρὸν γὰρ παρήκται αὐτῶν τὸ ὄνομα, δηλοῦν τὴν ἐκ τοῦ ἔρωτος γένεσιν.

Ἐ.: πῶς λέγεις;

Σ.: οὐκ οἶσθα ὅτι ἡμίθεοι οἱ ἥρωες;

Ἐ.: τί οὖν;

Σ.: πάντες δὴπου γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς. ἐὰν οὖν σκοπῆς καὶ τοῦτο κατὰ τὴν Ἀπικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν, μᾶλλον εἴση: δηλώσει γὰρ σοὶ ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστὶν τὸ νόμας†

χάριν. καὶ ἤτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἢ ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες καὶ δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες: τὸ γὰρ 'εἶρειν' λέγειν ἐστίν.

Calvo (1987) traduce:

Herm. — Creo, Sócrates, que también yo estoy plenamente de acuerdo contigo en esto. Pero, ¿y héroe? ¿Qué sería?

Sóc. — Esto no es muy difícil de imaginar, pues su nombre está poco alterado y significa la génesis del amor.

Herm. — ¿A qué te refieres?

Sóc. — ¿No sabes que los héroes son semidioses?

Herm. — ¿Y qué?

Sóc. — Todos, sin duda, han nacido del amor de un dios por una mortal o de un mortal por una diosa. Conque, si observas también esto en la lengua ática arcaica, lo sabrás mejor: te pondrá de manifiesto que, en lo que toca al nombre, está muy poco desviado del nombre del amor» (*érōs*), del cual nacieron los héroes (*hērōes*). Esto es lo que define a los héroes, o bien el que eran sabios y hábiles oradores y dialécticos, capaces de «preguntar (*erōtan*), pues eirein es sinónimo de légein (hablar). (p.391)

El motivo por el cual transcribimos estos párrafos se debe a que nuestra propuesta erótica-heroica se motivó luego su lectura al que no hemos querido presentar sino hasta aquí. La vecindad entre ἔρως-ἥρωας es muy discutida si nos dirigimos a la ciencia de las palabras; sin embargo, sí que encontramos una armonía en la sonoridad de las mismas. Por ello, nuestra elección por el juego lingüístico entre ambos términos tiene más de estética que de filología.

Por otro lado, la peculiar resonancia en tales vocablos nos conduce pensar al *amante de la sabiduría* desde un erotismo-heroísmo. Más allá del mundo imaginario al que nos puede llevar la etimología es la venia de la historia al concedernos en lo fáctico motivos para contemplar al amor del *enamorado de la sabiduría* como uno *erótico* en el sentido primigenio del término. Pero esto no se agota allí sino que gracias a la disciplina arqueológica este ἔρως puede leerse también como ἥρωας. El *amante erótico* es pues también intrínsecamente *heroico*.

Figura mítica e histórica: A Θαλῆς lo conocemos por los testimonios que los textos antiguos nos dejaron. Los autores que los escribieron pudieron haber tenido noticias directas o indirectas de él y es aquí donde la historia del milesio se enlaza con la mitología. Al ser una persona de reconocida fama en toda la Grecia pues llegó a presidir a los *siete sabios*, es más que probable que

variadas anécdotas se le atribuyesen, que en un afán de mostrar lo genial que fue se hayan “exagerado” su figura al hacerla más sorprendente.

Ya vimos que los anacronismos nos confirman estas sospechas. Además, este fenómeno de *ampliación* no es sólo de los antiguos, también los modernos lo hacen, Goethe en su Fausto, es un claro y eximio ejemplo. Las artes tampoco se cansan en representarlo. Ya sea como predecesor de los estudios electromagnéticos, matemático, astrónomo o sabio su imagen se presta para resumir una época en la que los conocimientos no estaban separados entre ellos ni de la ética de quien los ponía en práctica.

Desde el mito y desde la historia surge un Θαλῆς que puede transitar ambos estadios ya que pertenece a ambos, como nos lo dijera casi en secreto el autor de *Las desventuras del joven Werther* este señor es un puente eterno de agradable recorrido entre el mundo de la ciencia y el mundo simbólico.

6.2.2. Θαλῆς: el Amante de la Sabiduría

Vigor de los inicios: El héroe-erótico Θαλῆς a quien llamamos *erósofo* en el desarrollo de su actividad práctica y teórica ha sido un infatigable hombre de conocimientos y sabiduría que con una especial predilección por la naturaleza y un humor refinado¹¹⁸ ha destilado de su ser una serie de matices que cada persona que lo tomó desarrolló a su manera.

La lista de filósofos antiguos empezando por Anaximandro y por medio de él Anaxímenes son los primeros en haber reinterpretado los hallazgos del milesio. Le seguirían Heráclito, Pitágoras, Platón, Aristóteles; Euclides, desde la matemática, Heródoto quien cuenta de él y Diógenes Laercio, redactor de la primera biografía que conocemos de él, entre otros.

¹¹⁸ Diogenes Laercio cuenta entre muchas cosas que logró librarse del matrimonio al responder a su madre con especial gracia cada vez que ella le preguntaba cuando ya se casaría, y que también se libró de tener hijos al tener una respuesta igual de graciosa. Copiamos el texto directamente en traducción al español:

*Cuando una vez le preguntaron que por qué no tenía hijos, dijo que por amor a los hijos. Y cuentan que dijo a su madre que le invitaba a casarse: «Aún no es momento oportuno». Luego cuando ella insistió, después de pasar su juventud, contestó: «Ya no es momento oportuno». (D.L. I.26) Así también, mando a rodar a quien luego de escucharlo decir que entre la vida y la muerte no hay diferencia le preguntó por qué no se moría con la respuesta: «Porque no hay diferencia» (D.L. I. 35). Lo divertido de este último relato es que, en efecto, el sabio es alguien quien entiende el círculo en que nos movemos, por ello identificar a la *muerte* y a la *vida* como *uno* es realmente una profunda lección. Sólo que en este contexto debido a la pregunta impertinente del sujeto sin entendimiento Θαλῆς como auténtico sabio reacciona inmediatamente con una muy fina burla.*

El mundo medieval, por su cuenta, lo conoció por un lado desde los textos del estagirita y por otro, lo incorporó en el arte de la alquimia. Los modernos y contemporáneos al comenzar la disciplina histórica se han ido preguntado el porqué del agua como principio de las cosas y han tratado de justificarlo desde razonamientos de la época. Sin embargo, entre ellos nació también la duda por el testimonio aristotélico y se lo ha venido recuperando ya no como un *físico* sino como un *sabio multifacético*. Finalmente, la paternidad de la filosofía debido a esta crítica a las fuentes aristotélicas ha intentado resolver a Θαλῆς dejando a su figura en el limbo entre sabios y filósofos griegos.

¿Qué nos muestra todo esto sino la vitalidad de los comienzos de una nueva, fructífera y espontánea tradición del conocimiento que no se aparte de la sabiduría? En la historia de Θαλῆς vemos reflejado a ese *eros abundante* que desborda al expresarse. Esto sumado a su veneración como *héroe* que su polis le dedicó nos lo muestra como un círculo que se inicia y cierra desde el vigor, desde la supra-capacidad.

Asombrosa capacidad: Heidegger (1996) en su disertación sobre la relación entre la ciencia y filosofía nos dice “la filosofía no deja de ser ciencia por incapacidad, sino por la especial sobrecapacidad” (p.32) Así del *amante de la sabiduría* se esperaría también una sobrecapacidad, un exceso. Efectivamente esto lo vemos en los primeros filósofos quienes no son prudentes pues se dedican a asuntos que los *exceden*, ellos son auténticamente unos περισσός.

La dedicación a los estudios para comprender y ordenar la naturaleza nos muestra y con creces que para iniciar algo *valioso* se requiere de una persona igualmente *valiosa*, una que de las pautas y sea coherente con su decir, una *suprema ética* para una *suprema ciencia*. En los capítulos anteriores ya hemos visto desfilas las diversas máscaras de Θαλῆς como sabio primeramente y luego como “científico”. Posteriormente su capacidad superlativa se ha demostrado según el estudio realizado de los testimonios que hemos podido recopilar.

Sin embargo, debemos decir que Θαλῆς tal y cual fue no nos es posible conocerlo. Ya que él tiene ese misterio inagotable que tanto seduce. Él es el primer enigma de la *historia de la filosofía* que es la *filosofía misma*.

Por nuestra parte, hemos buscado acercarnos a Θαλῆς desde nuestra hipótesis erosófica permitiéndonos así contemplarlo desde diversas frentes. Sea que hayamos logrado una interpretación verosímil o no, nos quedamos satisfechos de haber empezado un estudio de la filosofía griega a partir de su legado.

Finalmente citemos a Heidegger (1960) con quien cerramos nuestra pesquisa sobre el milesio:

Todo ente es en el ser. Oír tal cosa, suena trivial para nuestro oído, si no aun ofensivo. Porque de que el ente pertenece al ser nadie tiene que preocuparse. Todo el mundo lo sabe: ente es lo que es. ¿Qué otra cosa le es permitida al ente sino esto: ser? Y sin embargo: justamente esto, que el ente queda reunido en el ser, que en el brillar (*im Scheinen*) del ser aparece (*erscheint*) el ente, esto llevó a los griegos, y ante todo a ellos, y a ellos solamente, al asombro. El ente en el ser: esto fue para los griegos lo más asombroso. (...)

El rescate de lo más asombroso —el ente en el ser— acaeció merced a que algunos se pusieron en camino en la dirección de lo más asombroso, i.e., lo σοφόν. Se convirtieron de tal modo en los que *aspiraban* a lo σοφόν y merced a su propia aspiración despertaron y mantuvieron despierto en otros hombres el anhelo por lo σοφόν. El φιλεῖν τὸ σοφόν, aquella consonancia con lo σοφόν (...), la ἁρμονία, se convirtió así en una ὄρεξις, en una *aspiración* a lo σοφόν. Lo σοφόν —el ente en el ser— es ahora expresamente buscado. Porque el ya no es una consonancia originaria con lo σοφόν, sino una particular aspiración *hacia* lo σοφόν, el φιλεῖν τὸ σοφόν se convierte en “φιλοσοφία”. Cuya aspiración está determinada por el *eros*. Esta búsqueda que aspira al σοφόν, al Ἐν Πάντα, al ente en el ser, se convierte ahora en la pregunta: ¿Qué es el ente en tanto que es? Solamente ahora el pensar se convierte en “filosofía”. (p. 28-30)

Bajo este razonar del *magos de Messkirch* que nos habla del *ente* en el *ser* como un verdadero prodigio se nos dice que quienes así lo apreciaron se dieron cuenta que esto era lo *sabio*. Tal verdad motivó a los hombres a buscar esa sabiduría de la unidad de la existencia, al lograrla se hicieron a sí mismo sabios, posteriormente llegaron los indagadores iniciales motivados por un *eros* especial.

De esta contundente afirmación podemos ubicar a todos los milesios del siglo VI a.C. bajo la categoría de sabios quienes son como dice Heráclito (22B50 DK) aquellos que ὁμολόγει ἔν πάντα εἶναι, reconocen que todo es uno. Ya discutimos sobre ello presentando cuadros que nos graficaron que, en efecto, la época de sabiduría fue una época de expresión de unidad.

Por último, nosotros, junto a Heidegger observamos definitivamente una *aspiración determinada por el eros* que subyace a todo inicio. Por ello llamamos a Θαλῆς ἐρώσοφος. Neologismo que se dice principalmente en dos sentidos: el primero, en tanto que es expresión de ἔρως; y el segundo, en el sentido que es muestra de lo ἥρῳον. Esta unión de lo erótico con lo heroico es la que hemos querido presentar en todas estas páginas.

CONCLUSIONES

ΘΑΛΗΣ: *Un Recorrido de "ΕΡΩΣ a "ΗΡΩΣ* es una propuesta que entiende al milesio Θαλῆς como un *amante* y *héroe* de sofía. Para llegar a tal afirmación hemos tenido que desglosar la hipótesis *erosófica* en su conceptualización, puesta a prueba y posteriores consecuencias. Las conclusiones por capítulos son las siguientes.

1) En *El amor y la sabiduría* se propuso el neologismo *erosofía* y su hacedor el *erósofo* que toman en su construcción al término griego ἔρως entendido como un *amor pletórico-primigenio* que acompaña a σοφία quien primeramente se nos presentó en el contexto de los *siete sabios* los cuales con su *practicidad, estética y profundidad* además de su *coherencia* trajeron de vuelta una *sabiduría ctónica* al aconsejar con *criterio* al *colectivo* del cual fueron parte.

Posteriormente seguimos los vestigios de σοφία en la *mitología e historia* para finalmente interpretarla como un *ente superior* que ha mostrado a la consciencia humana los *misterios de imanencia*, una manera de entender la *vida-muerte* y el enigma de la *unidad* del cual somos parte.

2) En *Θαλῆς y los cosmos* empezamos con un estudio del *cosmos interno* que tomó a lo *místico* en su sentido etimológico para así entender a Θαλῆς desde una perspectiva que nos permitió analizar una espiritualidad afín a la época. Abordamos también a lo *político* como el máximo vehículo de *expresión* de las *intuiciones* nacidas del propio ensimismamiento del milesio.

Enseguida estudiamos a la ψυχή y su relación con la φύσις. Desde allí nos dirigimos al *cosmos externo* donde nos detuvimos primeramente en la *tesis acuática* que para interpretarla recurrimos a un nuevo neologismo, lo *hídrico*. Debatimos desde diversos frentes el motivo de su incorporación a las primeras discusiones sobre la naturaleza en Grecia y concluimos con un pasaje del *Fausto* de Goethe que generó una reflexión acerca de nuestra actual relación con la *naturaleza*.

Como cierre presentamos información sobre el eclipse del 28 de mayo del 585 a.C. el cual reveló los inicios de una *nueva tradición* nacida en la que la polis de Mileto a través de su *primer sabio*.

3) En *La herencia y el héroe* exploramos el legado de *erósofo* continuando con los estudios de la *naturaleza* que hicieran diversos personajes desde múltiples disciplinas del conocimiento. Además reconocimos características de una inicial actitud filosófica.

Después analizamos la *metafísica* que involucró el pensar en lo *uno* y lo *múltiple* tanto desde la mitología como desde los postulados *órficos* y *jónicos*. A partir de ahí terminamos la primera sección con un repaso por el origen de los vocablos ἕν y ὄντα.

Como conclusión dirigimos nuestra atención a una exploración de los *héroes griegos* pues debido a una novedad traída desde la *geo-arqueología* requerimos entender *quién* es un héroe y *cúal* es su labor para el colectivo. Sobre esta base reconocimos en Θαλῆς un *héroe cultural*. Así cerramos la temática inicial de la *erosofía* que partió de *eros* y culminó en lo *heroico*.

En resumen, nuestra investigación nos ha conducido a crear *términos nuevos* para comprender *conceptos antiguos*, a encontrar en un *lenguaje extinto* vividas imágenes y a conocer el trabajo de otras muchas personas de diversa épocas y lugares que como nosotros alguna vez tuvieron ese afán de preguntarse ¿qué es eso de *amar* a la *sabiduría*? Ante ello, Θαλῆς, reconocido como el *alfa* en muchas sendas del conocer humano nos sugiere una sencilla y singular respuesta: amar a *sofía* es una *inmolación perpetua*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ángeles Loayza, C. (20 de noviembre de 1988). Enríque Verástegui: "Hay que erotizar el pensamiento". *La República. Suplemento de Artes & Letras*.
- Apuleyo. (1980). *Apología. Florida*. (S. Segura Munguía, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristófanes. (2009). *Las Nubes. Las Ranas. Pluto* (Sexta ed.). (F. Rodríguez Adrados, & J. Rodríguez Somolinos, Trans.) Madrid: Cátedra.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (M. García Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Bauzá, H. F. (2007). *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bernabé, A. (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Trotta.
- Bernabé, A. (2008). *Fragmentos Presocráticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bordoni, G. (1993). The Point of Thales. *Considerations*, 14-16.
- Bottéro, J., & Kramer, S. N. (Eds.). (2004). *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. (F. J. González García, Trad.) Madrid: Akal.
- Burckhardt, J. (1974). *Historia de la cultura griega, Volumen II*. (E. Imaz, Trad.) Barcelona: Iberia S.A.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Burkert, W. (2002). *De Homero a los magos*. Barcelona: El acantilado.
- Camino, F. (1999). Nota sobre la tradición doxográfica de los términos "filósofo" y "filosofía". *ARETÉ*, 13-30.
- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (2000). *Los mitos en el tiempo*. Buenos Aires: Emecé.
- Campbell, J. (2019). *Diosas*. Girona: Ediciones Atlanta.
- Campbell, J., & Moyers, B. (1991). *The power of Myth*. New York: Anchor Books Edition.
- Castro, B. (2008). El amor como concepto filosófico y práctico de la vida, entrevista con Edgar Morales. *Revista Digital Universitaria*, 1-9.
- Cervio, P. (25 de Agosto de 2020). *Tales de Mileto*. Obtenido de Philosophica: Enciclopedia Filosófica on line: <http://www.philosophica.info/voces/tales/Tales.html>

- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Cherniss, H. (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Mexico D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Clark, P. J. (7 de Julio de 2020). *The classical astrologer. Ancient and traditional astrology*. Obtenido de The eclipse of Thales: <https://classicalastrologer.me/2018/04/20/the-eclipse-of-thales/>
- Coderch Sancho, J. (1997). *Diccionario Español-Griego*. Madrid: Ediciones clásicas.
- Colli, G. (1978). *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.
- Colli, G. (1995). *La Sabiduría Griega I*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2008). *La Sabiduría griega II*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2010). *La Sabiduría Griega III*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2011). *Filósofos Sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Conejo A., M. E. (1987). Los siete sabios de Grecia. Enfoque crítico. *Filología y Lingüística*, 95-101.
- Cortés Gabaudan, H. (31 de Julio de 2020). *Videos de conferencias*. Obtenido de Fundación Juan March: <https://www.march.es/videos/?p0=11805>
- Danio Forni, P. (Productor), Oliviero, G., & Nezzabota, R. (Dirección). (1993). *Mileto y Priene. Una historia bien conservada* [Película]. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=ORTMbFF_W4U
- Dañino, G. (2002). *La abeja diligente. Mil proverbios chinos*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Dávila Morey, D. (2015). *Sobre el Fausto de Goethe*. Lima, Lima, Lima.
- Denegri, M. A. (22 de enero de 2005). Neologismos. *La República*.
- Denegri, M. A. (18 de Junio de 2012). Hallazgo sensacional. *El Comercio*.
- Denegri, M. A. (2018). *MAD. Sexo, amor y otros placeres de la lengua*. Lima: Debate.
- Diels, H., & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Doods, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dover, K. J. (2008). *Homosexualidad griega*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Edinger, E. F. (1999). *The Psyche in Antiquity. Book One, Early Greek Philosophy From Thales to Plotinus Studies in Jungian Psychology By Jungian Analysts*. Inner City Books.
- Eggers Lan, C., & E. Juliá, V. (1981). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Eliade, M. (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Engels, J. (2012). *Los siete sabios de grecia, vida, enseñanzas y leyendas*. Barcelona: Crítica.

- Esopo. (2015). *Fábulas*. (J. Sabaté Font, Trad.) Barcelona: Penguin Random House.
- Finkelberg, A. (1986). On the Unity of Orphic and Milesian Thought. *The Harvard Theological Review*, 321-335.
- Frazer, J. G. (2003). *La rama dorada*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Galán Vioque, G., & Márquez Guerrero, M. Á. (2001). *Epigramas eróticos griegos. Antología palatina (libros V y XII)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galván, J. E. (1997). *Grecia, Amor y sexo en la antigua*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- García Gual, C. (1989). *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- García Yebra, V. (1998). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Gilson, E. (2015). *El amor a la sabiduría*. Rialp.
- Gimbutas, M. (1996). *El lenguaje de la diosa*. Madrid: Dove.
- Gispert-Sauch Colls, A. M. (2004). Raíces griegas: tan lejanas y tan cercanas... *Letras*, 107-108.
- Gispert-Sauch Colls, A. M. (2016). La sabiduría gnómica de los primeros griegos comparada con la Hebrea y la actual sabiduría popular. *Escritura y pensamiento*, 109-153.
- Goethe. (2010). *Fausto*. (H. Cortés Gabaudan, Trad.) Madrid: Abada Editores.
- Gorman, V. B. (2001). *Miletos, the Ornament of Ionia. A History if the City to 400 B.C.E.* Michigan: The University of Michigan Press.
- Guthrie, W. K. (1984). *Historia de la filosofía griega I*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. (2012). *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. México, D. F.: FCE.
- Hadot, P. (2006). *Elogio de Sócrates*. México D.F.: TEXTOS DE me cayó el veinte.
- Heidegger, M. (1960). *¿Qué es eso de filosofía?* (A. P. Carpio, Trad.) Buenos Aires: Editorial Sur.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.
- Herda, A. (2011). Burying a Sage: The Heroon of Thales in the agora of Miletos. *Recontres*, 67-122.
- Heródoto. (1992). *Historia Libro I Clío*. (C. Schrader, Trad.) Madrid: Gredos.
- Hesiodo. (1990). *Obras y Fragmentos. Teogonía - Trabajos y días - Escudo - Fragmentos - Certámen*. (A. Pérez Jiménez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Hölderlin, F. (1995). *Friederich Hölderlin/ Obra completa en poesía, edición bilingüe*. (F. Gorbera, Trad.) Barcelona: Ediciones 29.
- Homero. (2000). *La Iliada*. (E. Crespo Güemes, Trad.) Madrid: Gredos.
- Horacio. (2007). *Odas. Canto secular. Epodos*. (J. L. Moralejo, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Jaeger, W. (2003). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, D.F.: FCE.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: FCE.

- Johnsen, L. (2016). *Lost Masters. Rediscovering the Mysticism of the Ancient Greek Philosophers* (Tolle, Eckhart ed.). California: New World Library.
- Jung, C. G. (1989). *Psicología y alquimia*. Barcelona: Plaza & Janes Editores S.A.
- Jung, C. G. (1997). *Aion, contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C. G. (2012). *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the seminar given in 1934-1935 by C.G. Jung*. (J. L. Jarrett, Ed.) New Jersey: Princeton University Press.
- Kellis, M. (2017). Mysticism: from Eleusinian Mysteries to today. *Prajñā Vihāra*, 10.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Barcelona: Herder.
- Kerényi, K. (2009). *Los héroes griegos*. Girona: Atlanta.
- Kingsley, P. (2010). *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atlanta.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Scholfield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- Krishnamurti. (1975). *El conocimiento de uno mismo 14 conferencias de Krishnamurti*. México: Editorial Orión.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres*. (C. García Gual, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Laertius, D. (1959). *Life of Eminent Philosophers*. (R. D. Hicks, Trad.) Massachusetts: Harvard University Press.
- Laertius, D. (2018). *Live of the Eminent Philosophers*. (J. Miller, Ed., & P. Mensch, Trad.) New York: Oxford University Press.
- Laks, A. (2005). *Introducción a la filosofía «presocrática»*. Madrid: Gredos.
- Laks, A., & W., M. G. (2016). *Early Greek Philosophy. Beginnings and Early Ionian Thinkers*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Maier, M. (2007). *Atalanta Fugiens*. (M. Tabuyo, & A. López, Trads.) Girona: Atalanta.
- Matthews, C. (2009). *Sophia, goddess of wisdom, bride of God*. Madras: Quest books. Theosophical Publishing House.
- McKirahan, R. D. (2010). *Philosophy before Socrates: an introduction with Texts and Comentary*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Menoyo Bárcena, P. (s.f.). *Etimología fémina*. Obtenido de Diccionario Etimológico Español en Línea: <http://etimologias.dechile.net/?fe.mina>
- Morris, D. (1990). *El contrato animal*.
- Muñoz, F. (2016). *Sócrates, máscara de Platón*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Nietzsche, F. (2005). *Así hablaba Zaratustra*. Lima: Ebisa ediciones.
- Nietzsche, F. (1873). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.

- Nietzsche, F. (1888). *El crepúsculo de los Idolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. (F. Ballesteros Balbastre, Trad.) Madrid: Trotta.
- O'Grady, P. (23 de 08 de 2020). *Thales of Miletus*. Obtenido de Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002: <http://www.iep.utm.edu/thales/#H17>
- O'Grady, P. F. (2016). *Thales of Miletus. The beginnigs of western sciencie and philosophy*. New York: Routledge.
- Ortega, A., & Canuto, M. (1862). *Gramática de la Lengua Griega*. Valladolid: Casa Santarén.
- Pabón S. De Urbina, J. M. (2011). *Diccionario Manual Griego clásico-Español*. Madrid: VOX.
- Pániker, S. (1992). *Filosofía y mística. Una relectura de los griegos*. Barcelona: Anagrama.
- Pennick, N. (1992). *Magical Alphabets*. Boston: Weiser Books.
- Pessoa, F. (1984). *Poemas de Alberto Caeiro*. (P. Del Barco, Trad.) Madrid: Visor Madrid.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Platón. (1985). *Diálogos I Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. (C. García Gual, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (J. L. Calvo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platon. (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (H. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos IX Leyes (Libros VII-XII)*. (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.
- Plinio. (1995). *Historia Natural. Libros I-II*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (1986). *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*. (C. Morales Otal, & J. García López, Trads.) Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2008). *Vidas Paralelas II*. (A. Pérez Jiménez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Polo Santillán, M. Á. (2016). *Ética: Definiciones y teorías*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Popper, K. R. (1991). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del concimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Portman, A. (22 de agosto de 2020). *Alice Portman*. Obtenido de Point of Thales: <https://aliceportman.com/point-of-thales/>
- PUCP. (2010). Federico Camino Macedo: Profesor emérito del Departamento Académico de Humanidades. *Cuadernos del Archivo de la Universidad* 53 (pág. 44). Lima: PUCP.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero. Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Reboreda Morillo, S. (1999). El simbolismo del trípode en la grecia homérica. *ARYS*, 21-34.

- Rohde, E. (1983). *Psique La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México D.F.: FCE.
- Russell, B. (2013). *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo I*. Barcelona: Espasa.
- Russo Delgado, A. J. (1988). *Los presocráticos I. El principio*. Lima: UNMSM - Fondo Editorial.
- Russo Delgado, J. A. (1998). *Los presocráticos I: El principio*. Lima: San Marcos.
- Schaup, S. (1999). *Sofia: Aspectos de lo Divino Femenino*. Madrid: Kairos.
- Schopenhauer, A. (2003). *Fragmentos para la historia de la filosofía*. Madrid: Siruela.
- Schopenhauer, A. (2007). *Metafísica del amor. Metafísica de la muerte*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta.
- Shapero, H. M. (20 de 07 de 2020). *Ancient Greek Mysticism*. Obtenido de Ecclesia Ordinis Caelestis Templum Olympicus: Cruch of the Celestial Order and Temple of Oympus: <http://www.eocto.org/article/103>
- Tulio Cicerón, M. (1991). *Sobre la República*. (Á. D'ors, Trad.) Madrid: Gredos.
- Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J.-P. (Ed.). (1995). *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vernant, J.-P. (1995). Entrevista con Jean-Pierre Vernant. *Salud Mental y Cultura*, 108-126.
- Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelon: Paidós.
- Wöhrle, G. (2014). *The milesians: Thales*. (R. McKirahan, & A. Alwishah, Trads.) Berlin: De Gruyter.